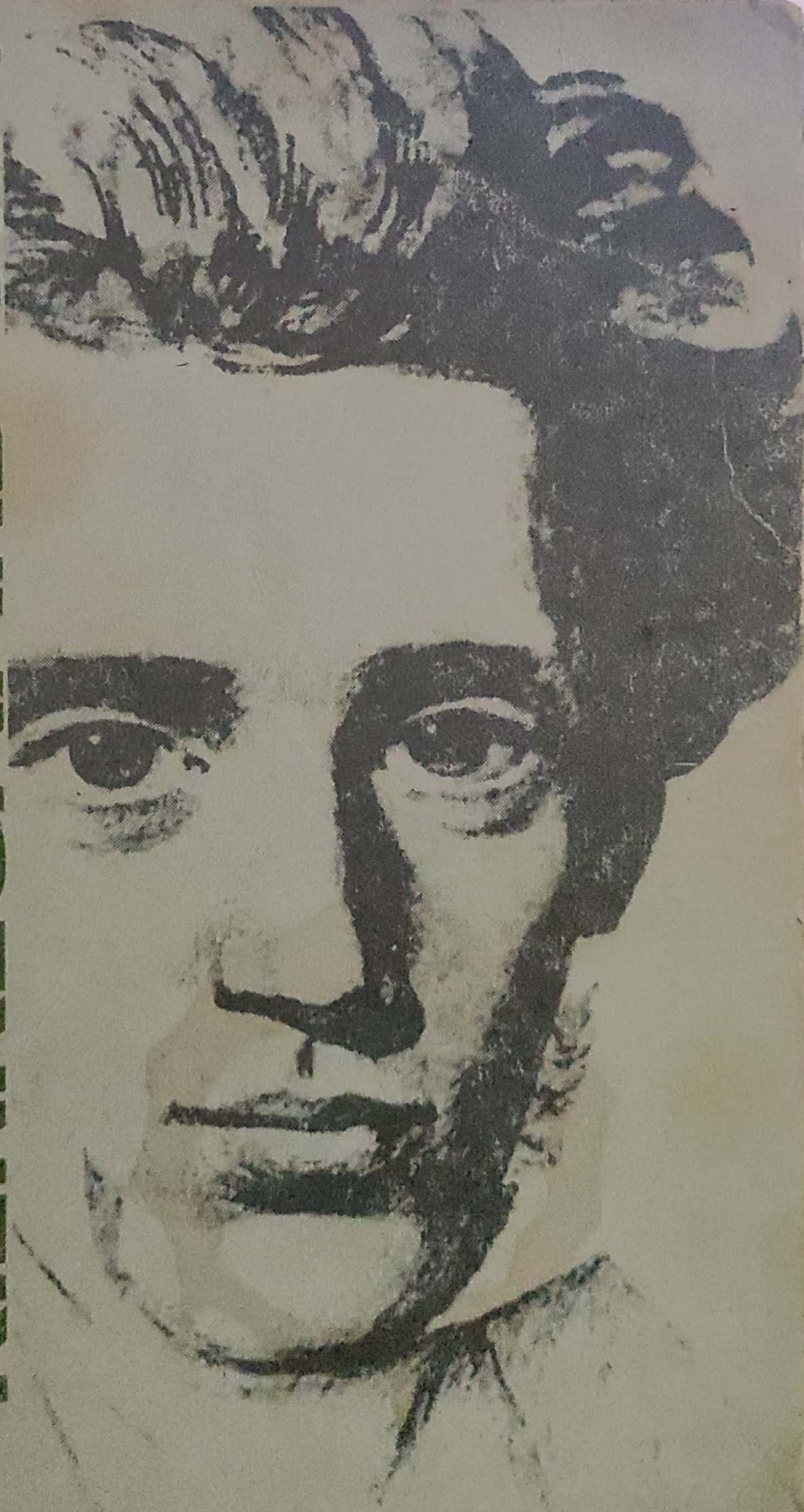
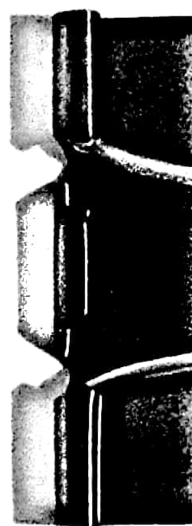
ALIANZA EDITORIAL

SARTRE HEIDEGGER JASPERS Y OTROS

KIERKEGAARD VIVO



Kierkegaard vivo



Sección: Humanidades

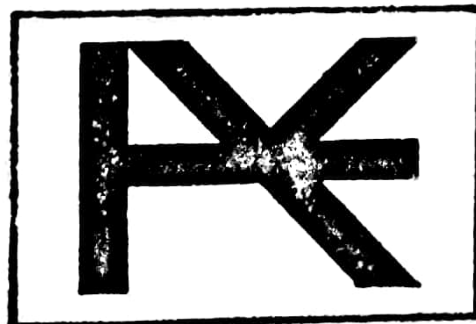


Sartre, Heidegger, Jaspers y otros: Kierkegaard vivo

Coloquio organizado por la Unesco en París, del 21 al 23 de abril de 1964

Discurso inaugural de René Maheu,
Director general de la Unesco

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Título original: *Kierkegaard vivant*
Traductor: Andrés-Pedro Sánchez Pascual

Mártires Concepcionistas, 11; ☎ 256 5957
Depósito legal: M. 9.394 - 1968
Cubierta: Daniel Gil
Impreso en España por Ediciones Castilla, S. A.
Maestro Alonso, 21. Madrid

Introducción

Este libro es fruto de un coloquio internacional organizado por la Unesco con motivo del ciento cincuenta aniversario del nacimiento de Kierkegaard.

El coloquio, titulado «Kierkegaard vivo», tenía por objeto hacer balance de la influencia ejercida por el pensamiento kierkegaardiano sobre la filosofía contemporánea.

Para ello la Unesco convocó a los principales representantes de las diversas corrientes de la filosofía de la existencia, pidiendo a cada uno de ellos no tanto un estudio sobre Kierkegaard, sino más bien un testimonio personal, centrado en torno a un tema de su elección. El conjunto de estos testimonios vivos parecía ser un homenaje más digno del filósofo danés que no una exégesis de su obra.

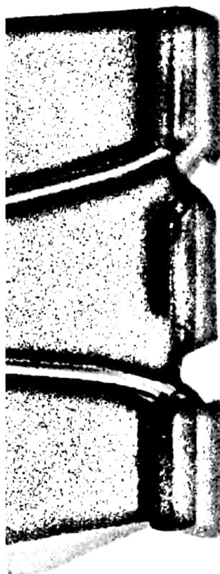
Por ello se encuentran en este volumen trabajos originales de Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Jeanne Hersch, Martin Heidegger, Jean Beaufret, Jean Wahl, Enzo Paci y Lucien Goldmann. Este último presenta, por otro lado, textos —que resulta imposible

encontrar en Francia— de Georg Lukács sobre Kierkegaard.

Los textos van seguidos de la reseña de un coloquio que reunió a especialistas de los estudios kierkegaardianos.

Las más diversas interpretaciones de la obra del filósofo danés fueron confrontadas libremente en el curso de esa discusión, que ha sido transcrita fielmente en este libro. Sin duda, la unidad del texto ha sufrido por este motivo; nos ha parecido preferible, sin embargo, respetar la espontaneidad del diálogo.

No es necesario añadir que, al organizar este coloquio y al asegurar la difusión de los intercambios de ideas a que dio lugar, la Unesco, que quiere asegurar a los participantes la más completa libertad de expresión, les deja la plena y entera responsabilidad de sus opiniones.



René Maheu:
Discurso inaugural

Señoras y señores:

Desde hace algún tiempo la Unesco tiene costumbre de rendir homenaje a ciertos pensadores y artistas cuyas obras son hoy patrimonio común de la humanidad. El año pasado conmemoramos a Jean-Jacques Rousseau y muy pronto celebraremos a Shakespeare.

Esta tarde tengo el honor de recibir, en nombre de la Unesco, a algunos de los filósofos más representativos del pensamiento contemporáneo, a fin de clausurar el «Año Kierkegaard», que, inaugurado el 5 de mayo de 1963, ciento cincuenta aniversario del nacimiento del pensador danés, va a finalizar dentro de unos días.

El hombre a quien estamos rindiendo este homenaje internacional fue, y quiso ser, un hombre solitario. La obra exaltada por los filósofos en el curso de este año conmemorativo fue escrita como un desafío a la filosofía: se proclamaba a sí misma excepción y escándalo.

La soledad, no padecida, sino querida y, por así de-

cirlo, reivindicada, se fue ahondando a lo largo de toda su vida, hecha de desgarrones sucesivos: la ruptura de los esponsales; la piedad absoluta exigida por el padre, piedad primero dominadora y luego rechazada; la estética, cara al entusiasta del teatro, al escritor consciente de sus talentos, considerada al final como una forma velada de desesperación; la ética puesta en suspenso; las certezas más íntimas desgarradas por la ironía crítica. Los vínculos con el ser más amado tuvieron que ser rotos del modo más doloroso; cuanto más próxima y más viva haya sido la fe, más dura será la exigencia y más apasionada la negación.

Renunciar a todo apoyo externo, a toda creencia prestada, para asumir el riesgo entero, total, de la existencia verdaderamente individual, de la única evidencia interior; osar llevar el experimento a su límite extremo de tensión, hasta lo absoluto de la subjetividad, para lograr una verdad que sea propia: esta manera de vivir y de experimentar la soledad la sintió y la practicó Kierkegaard como la realización misma de su destino. «Si tuviera que pedir —escribe— que se pusiera una inscripción en mi tumba, no querría sino ésta: *Fue el Individuo;* y si esta palabra no es comprendida aún, algún día lo será de verdad».

Ha llegado ese día, en el que la obra lanzada deliberadamente a contracorriente de su época ha aparecido como un punto de referencia para nuestra época. La excepción se ha revelado como una de las influencias profundas que han dejado su huella en la filosofía, en el sentimiento religioso y en la sensibilidad moderna entera, habiendo aportado un estilo nuevo en literatura. El «gran solitario» ha encontrado interlocutores en todas partes.

¿Quiere esto decir que Kierkegaard es comprendido tal como él esperaba serlo? Ha ocurrido que muchos que no conocían apenas el existencialismo más que de nombre, han hecho de su pensamiento, que su autor creía vocado a lo inactual, una moda, mientras que otros eligen el escándalo como tema de tesis.

Kierkegaard preveía estos cambios y de antemano le producían horror. Expresó su indignación ante la sola idea de que, después de su muerte, los profesores expondrían su filosofía, articulada en capítulos y secciones, y simples aficionados a la especulación obtendrían de ella un placer intelectual.

Los homenajes que hoy se rinden a Kierkegaard podrían aparecer fácilmente, por ello, como una paradoja suprema respecto al hombre que hizo de la paradoja un método dialéctico.

No se trata aquí, sin embargo, de examinar la obra ni de analizar la personalidad del filósofo. Quisiéramos, más bien, que se trazase un balance de la influencia que el pensamiento de Kierkegaard ejerce sobre la filosofía contemporánea. En pocas palabras: quisiéramos que se señalasen los rasgos de *Kierkegaard vivo* en nuestra vida. Ahora bien, para intentar hacer esta actualización crítica, nadie podría estar en mejores condiciones que aquéllos cuya voz o cuyo mensaje escucharéis en esta tribuna, esta tarde o mañana, y que cuentan entre los principales filósofos de la existencia. Su presencia nos honra extraordinariamente, y yo tengo que expresarles mi más sincera gratitud por haber respondido con tanta generosidad a mi llamada.

No hablarán en nombre de Kierkegaard, sino de sí mismos y de una verdad que les es tan personal como lo era la suya para Kierkegaard. Por lo menos a hacer esto es a lo que yo les he invitado. Ahora bien, puede ocurrir que, al hacerlo, el pensamiento del filósofo danés sea impugnado, transformado e incluso negado. Espero que me comprenderán si digo que esto es secundario. Hemos preferido deliberadamente, como el homenaje más sincero y más legítimo, el homenaje rendido así a un Kierkegaard presente y actuante en el pensamiento moderno, más bien que congelado en una obra detenida.

La multiplicidad de las influencias ejercidas por Kierkegaard bastaría para demostrar cuán grandes son el vigor y la insistencia con que su pensamiento puede incitar nuestra diversidad. Semejante multiplicidad pro-

cede, en primer término, de los puntos de vista infinitamente variados que Kierkegaard mismo adoptó a fin de atisbar desde todos los sitios la realidad que pretende investigar. Se trata, en efecto, de experimentar, hasta llegar al vértigo, las innumerables maneras de ser un individuo, se trata de refractar el yo según todas las facetas de la experiencia subjetiva. De aquí proceden las frecuentes referencias a los pseudónimos, a los personajes de teatro, y el recurso a arquetipos bien literarios, como Don Juan, Hamlet, bien bíblicos, como Job, Abrahán. Con ellos, la pasión y la seducción, la angustia, la aflicción o la fe se presentan encarnadas individualmente de la forma más expresiva.

Pero la riqueza de posibilidades de la interpretación de Kierkegaard se debe más aún a la naturaleza profunda de su obra, cuyas consecuencias se han ramificado en las direcciones más imprevistas.

Sin duda Kierkegaard aparece sobre todo como el inspirador directo de las filosofías de la existencia, en todas sus formas actuales. Por vez primera en 1845 empleó Kierkegaard de modo plenamente consciente, en su sentido nuevo, el término mismo de *existencial,* y pudo afirmar con razón: «Es imposible cargar el acento sobre la existencia con más fuerza que lo he hecho yo». Kierkegaard fue el que escribió esta frase cardinal, en la que se siente reflejada una posteridad ilustre y múltiple: «La única realidad de la cual un existente tiene algo más que un saber, es su propia realidad, el hecho de estar ahí, de existir, y esta realidad es su interés absoluto».

El alcance de su obra se extiende, sin embargo, más allá de las filosofías de la existencia. Del místico al ateo, del idealismo al nihilismo, esa obra trae una intensidad nueva a la experiencia. A unos les quema desde una fe más exigente y una conciencia más viva de la trascendencia, a la vez que los anima desde el misterio de la vida interior. A otros les proporciona una crítica más firme y más penetrante. A todos, esa obra les trae el rechazo de las condescendencias, de las fórmulas huecas, de la abs-

tracción que pretende explicar las cosas sin referirse a la experiencia concreta singular.

Este es el motivo por el que la Unesco, que se niega a representar ninguna ideología y que quiere ser sólo, en el sentido más amplio, lugar de confrontaciones, debía asociarse al homenaje mundial rendido a aquel hombre con cuya huella tropezamos en casi todas las encrucijadas en que el pensamiento moderno busca su camino.

La fuerza de Kierkegaard reside acaso en lo que constituye su mismo límite: en la ausencia y el desdén de todo sistema. Kierkegaard se niega a proporcionar una verdad constituida; pero desvela y hace viva la realidad que cada hombre lleva dentro de sí. Pone en situación de elegirse y de hacerse responsable de sí mismo. Kierkegaard dice: «La decisión absoluta en el plano de la conciencia es la que hace al Individuo». Para exigir esa decisión y para romper la indiferencia o la inercia, Kierkegaard denuncia el vacío oculto bajo nuestra existencia ordinaria, echa por tierra las ideas recibidas y los conformismos. «Será insuficiente —escribe Jaspers— todo pensamiento moderno que no haya pasado por la prueba de su purgatorio, por esa crítica que pone todo en cuestión y os persigue hasta en los más pequeños rincones en que pensáis refugiaros o defenderos.»

Siguiendo el ejemplo de Sócrates, su primer maestro, Kierkegaard aspira a ejercer una mayéutica. Pero no puede contentarse con hacer salir a la filosofía de las categorías de lo abstracto para bajarla a tierra e integrarla en el corazón del individuo. Con Kierkegaard, es la tierra misma la que desaparece bajo nuestros pies.

Enfrentar la fe al pensamiento, dirigir la crítica contra la devoción; por todos los medios pretende Kierkegaard precipitar el salto a la experiencia interior. Todos los medios, incluso la ironía, pues ésta es el prisma a cuyo través filtra Kierkegaard su percepción de lo real. El Kierkegaard trágico, ese «verdugo de sí mismo», el *heautontimoroumenos* baudeleriano, cede el sitio entonces a un Kierkegaard menos dolorido. Las pasiones del alma permanecen vivas, pero están sujetas a la disciplina de

la dialéctica. Tal vez sea sobre todo en estos momentos de alianza entre la pasión y la lucidez irónica cuando el pensador y el esteta en Kierkegaard prefiguran el giro y la atmósfera de la sensibilidad moderna.

Mas para él lo que ante todo importa, a través de tantas modas contradictorias, es la autenticidad de la realidad personal. «Sería razonable —escribe— que ser pensador se diferenciase lo menos posible de ser un hombre». Y páginas más adelante añade: «Basta ser hombre decididamente». *Ser hombre decididamente:* esta admirable expresión es acaso, entre todas las suyas, la que le convierte en un pensador moderno. En efecto, el humanismo moderno es sobre todo resolución: con esto quiero decir que, en nosotros, la conciencia cede cada vez menos el sitio a la naturaleza y apela cada vez más a la valentía.

Es conocida la resonancia patética que la palabra valentía evoca cuando se la aplica al autor de *El concepto de la angustia.* Para él, «el comienzo de la filosofía no reside en el asombro, como para los antiguos, sino en la desesperación». Y más hondamente aún que la desesperación está la angustia, la angustia independiente del pecado, ligada incluso a la inocencia. Por eso la angustia carece de razón y de remedio, es diferente del temor, que dice relación a un objeto preciso. La angustia responde a la experiencia concreta de la libertad; es «un desmayo, un síncope de la libertad».

Y, sin embargo, esta filosofía de la angustia es una filosofía sin miedo. «He mirado, dice Kierkegaard, a los ojos de lo horroroso, y no he tenido miedo».

No sería posible, en efecto, reducir el pensamiento de Kierkegaard a la apuesta entre el absurdo y la derelicción. Bajo la apariencia de la alternativa, el pensamiento de Kierkegaard no deja de ser menos dialéctico, aunque su rumbo puede parecer lleno de contrastes. La desesperación remite a la fe; la angustia se diluye en la elección. «Es preciso actuar esencialmente en el sentido eminente, dice Kierkegaard, para existir como hombre».

Así es como el pensamiento de Kierkegaard es, de modo destacadísimo, actual, al aparecer como el signo

de un mundo acechado por la nada, en el que de repente el hombre se da cuenta, como en ninguna otra época, de su fragilidad temporal y de que su elección puede llevar hacia la catástrofe. Pues se puede afirmar que el absurdo, cuya presencia inquietante alejó al filósofo de las virtudes moderadas de su época, se ha convertido en un componente —un componente familiar, podríamos acaso decir— de la realidad cotidiana de nuestro tiempo.

Sin embargo, al lado de este sentimiento de lo absurdo y de esta angustia, Kierkegaard nos revela también que la decisión de la elección nos pertenece a nosotros. También en esto es moderno Kierkegaard. «Todo lo que es impersonal y, por tanto, más o menos exento de responsabilidad y de escrúpulos, es un factor de desmoralización», escribe. Y añade: «Se trata de encontrar una verdad que sea verdad *para mí*... ¿de qué me serviría construir un mundo en el que no fuera a vivir?» «Justamente por ser *sub specie aeterni,* el pensamiento abstracto no tiene en cuenta lo concreto, la temporalidad, el devenir propio de la existencia, ni la miseria que el existente conoce por el hecho de ser una síntesis de eterno y temporal, hundido en la existencia... En cambio, un hombre real, síntesis de infinito y de finito, encuentra justamente su realidad en el mantenimiento de esa síntesis, y se encuentra infinitamente interesado en existir.»

Kierkegaard nos recuerda así que el pensamiento va siempre a chocar contra la miseria y el miedo del hombre, y que por sí solo no podría reducirlos. Pero al afrontar con su entera existencia esa realidad, el hombre puede hacerse cargo de ella, lo cual constituye la responsabilidad, y a veces cambiarla, lo cual representa la gracia. Al trágico antiguo, dominado por la fatalidad ciega, opone Kierkegaard el trágico moderno, que es la aventura del Individuo; al mito de la edad de oro perdida, al recuerdo platónico, opone el hombre del presente, dueño de configurar su porvenir. «Para el helenismo, dice, la libertad no poseía su vida eterna más que en la reminiscencia, a la que se remontaba mediante un movimiento

hacia atrás. La concepción moderna debe buscar, por el contrario, la libertad hacia adelante».

En una de sus últimas cartas, del año 1854, cuando ya estaba enfermo de muerte, escribía Kierkegaard: «¡Qué riqueza infinita es la existencia! ¡Que un solo hombre, nada más que uno, sea suficiente, que un solo hombre sea el todo, y que con él sean posibles los mayores acontecimientos!»

En esta casa consagrada a la empresa humana más amplia, de vocación propiamente universal, es bueno que nos detengamos un instante para recoger solemnemente este testamento en el que se proclama la riqueza infinita de la existencia individual.

Hacemos esto no sólo para recordar que las obras de arte y de pensamiento, antes de ofrecer respuestas a todos los hombres, han sido en primer término la interrogación y el tormento de algunos. Ni tampoco para comprender que lo esencial de la cultura no consiste en la perfección de su forma, ni en los valores que ésta conserva, sino que reside en el movimiento de su creación siempre renovada. Lo hacemos, sobre todo, para que cada uno de nosotros, aquí y en todo lugar, sepa que es portador, para la totalidad de sus semejantes, de un testimonio y de un mensaje que no se parecen a ningún otro, y que corresponde a él producirlo y donarlo; repito, donarlo, bajo pena de que se pierda.

Jean-Paul Sartre: El universal singular

El título de este coloquio es el siguiente: «Kierkegaard vivo». Semejante título posee el mérito de introducirnos en el corazón de la *paradoja,* y el mismo Soeren habría sonreído al conocerlo. Pues si nos hubiéramos reunido aquí para hablar, por ejemplo, de Heidegger, nadie habría pensado en denominar a tal coloquio «Heidegger vivo»: Kierkegaard vivo significa, por tanto: «Kierkegaard muerto». Y no sólo esto. Significa que existe para nosotros, que es el objeto de nuestros razonamientos, que ha sido un instrumento de nuestro pensar. Pero, desde este punto de vista, se podría emplear la misma expresión para designar a cualquier muerto que haya ingresado en la cultura. Decir, por ejemplo, «Arcimboldo vivo», dado que el surrealismo permite recuperar a este pintor e iluminarlo con una luz nueva, es hacer de él un *objeto* en lo que Kierkegaard llamaba lo *histórico-mundial.* Mas, cabalmente, si Soeren es para nosotros como un objeto radioactivo, cualesquiera sean su eficacia y su virulencia, no es ya ese ser vivo cuya subjetividad, en cuanto vivida, se presenta necesariamente

como distinta de lo que nosotros sabemos de ella. En resumen, Kierkegaard se hunde en la muerte.

Este escándalo histórico, provocado por la desaparición de lo subjetivo en un sujeto de la historia, y por el devenir-objeto de lo que fue agente, se da a propósito de todos los desaparecidos. La historia está agujereada. Pero en ningún sitio resulta esto más manifiesto que en el caso del «caballero de la subjetividad». Kierkegaard es el hombre que se planteó la cuestión del absoluto histórico, que subrayó la paradoja escandalosa de la aparición y desaparición de este absoluto en el tiempo de la historia. Si el mártir de la interioridad no puede ser resucitado por nosotros más que en forma de un objeto de conocimiento, perdemos para siempre una determinación de su *praxis:* el esfuerzo vivo de escapar, por la vía reflexiva, al saber, su pretensión de ser, en su singularidad, en el corazón de su finitud, el absoluto-sujeto, definido en interioridad por su relación absoluta con el ser. Dicho de otro modo: si la muerte es, históricamente, el simple paso de lo interior a la exterioridad, el título «Kierkegaard vivo» no se justifica ya. Y si para nosotros permanece algo de esta vida que quedó aniquilada en su tiempo, en su lugar, entonces Kierkegaard mismo es el escándalo y la paradoja. Al no poder ser comprendido más que como esa inmanencia que no dejó durante cuarenta años de designarse *a sí misma* como tal, o bien Kierkegaard huye para siempre y el mundo, en 1856, se vació de *nada,* o bien la paradoja denunciada por esta muerte consiste en que, más allá de su abolición, un ser histórico puede comunicarse todavía, en cuanto no-objeto, en cuanto sujeto absoluto, con las generaciones que siguen a la suya.

Lo que va a retener nuestra atención no es, pues, el problema del Cristo encarnado, ni el problema metafísico de la muerte, sino la paradoja estrictamente histórica de la supervivencia: examinaremos nuestro saber sobre Kierkegaard, para encontrar lo que, en un muerto, escapa al saber y sobrevive, *para nosotros,* a su desaparición; nos preguntaremos si esa presencia inaccesible al conocimiento propiamente dicho, la subjetividad de otro, se nos

da a nosotros, sin embargo, por algún otro medio. O la historia se vuelve a cerrar en saber de muerto, o la supervivencia histórica de lo subjetivo debe cambiar nuestra concepción de la historia. Con otras palabras: Hoy, este 24 de abril de 1964, o Kierkegaard queda disuelto por las diastasas del saber, o continúa manifestando para nosotros el escándalo siempre virulento de lo que podríamos llamar la transhistoricidad del hombre histórico.

Kierkegaard planteó la cuestión fundamental en estos términos: «¿Se puede obtener de la historia una certeza eterna? ¿Se puede encontrar, en ese punto de partida, un interés distinto del histórico? ¿Se puede fundar una felicidad eterna sobre un saber histórico?»

No olvidemos que a lo que Kierkegaard se refiere aquí es a la escandalosa paradoja del nacimiento y de la muerte de Dios, de la historicidad de Jesús. Pero es preciso ir más lejos, pues, si la respuesta es afirmativa, la transhistoricidad pertenece, con el mismo derecho que a Jesús, a Soeren, su testigo, y a nosotros, los sobrinos segundos de Soeren. Y, como él mismo dice, todos somos contemporáneos. En cierto sentido esto equivale a hacer saltar la historia. La historia existe, sin embargo, y es el hombre el que la hace. De este modo, la posterioridad y la contemporaneidad se implican mutuamente y se contradicen. Por el momento resulta imposible ir más lejos. Es preciso, pues, volver a Kierkegaard e interrogarle como a testigo privilegiado. ¿Por qué privilegiado? Pienso en la prueba cartesiana de la existencia de Dios, basada en el hecho de que *yo existo con la idea de Dios*. Kierkegaard es testigo singular o, como él dice, «extraordinario», por la *reduplicación* en él de la actitud subjetiva: es para nosotros objeto de saber en cuanto testigo subjetivo de su propia subjetividad, es decir, en cuanto existente que anuncia la existencia mediante su propia actitud existencial. Constituye así el objeto y el sujeto de nuestro estudio. Debemos tomar este sujeto-objeto en cuanto que manifiesta una paradoja histórica que le sobrepasa; interrogaremos a su testimonio en cuanto éste, en su historicidad —dijo tal cosa en tal fecha—, se supera

a sí mismo y hace estallar en la historia la paradoja del sujeto-objeto. Integrando *sus* palabras en nuestro lenguaje al traducirlas con las *nuestras,* ¿va el saber a encontrar sus límites y, por una retorsión paradójica de la significación, va a indicar al significante como su fundamento silencioso?

En principio podemos *conocer* todo de Kierkegaard. Sin duda él guarda bien sus secretos. Pero se los puede seguir de cerca, podemos arrancarle confesiones e interpretarlas. El problema se precisa así: Cuando se *sabe* todo de la vida de un hombre que rechaza ser objeto de saber, y cuya originalidad reside precisamente en ese rechazo, hay ahí algo irreductible. ¿Cómo se lo puede aprehender y pensar? La cuestión tiene dos caras: es prospectiva y retrospectiva. Se puede preguntar: ¿qué es haber vivido cuando se *saben* todas las determinaciones? Pero también: ¿qué es vivir cuando lo esencial de estas determinaciones ha sido previsto? Pues la singularidad de la aventura kierkegaardiana consiste en que, en el momento en que acontece, se descubre a sí misma como conocida de antemano. Por tanto, vive en el saber y contra él.

Es preciso darse cuenta de que esta oposición entre lo previsto y lo vivido se encarna, hacia 1840, en la oposición de Hegel y Kierkegaard. Hegel ha desaparecido; pero el sistema permanece. Haga lo que haga, Soeren se mueve dentro de los límites de la conciencia desgraciada, es decir, no puede realizar más que la dialéctica compleja de lo finito y lo infinito. La superación de esto no la realizará él. Kierkegaard sabe que está situado ya en el sistema, conoce el pensamiento hegeliano y no ignora la interpretación dada *de antemano* a los movimientos de su vida. Acosado, preso en la luz del proyector hegeliano, tiene que diluirse en saber objetivo o manifestar su irreductibilidad. Pero, cabalmente, Hegel está muerto, y esta muerte denuncia el saber como saber muerto o saber de muerto. Y Kierkegaard hace notar con su simple vida que todo saber referente a lo subjetivo es, en cierto modo, un falso saber. Kierkegaard, previsto por el siste-

ma, lo descalifica en su integridad al no aparecer *en éste* como un momento que haya que superar, y en el lugar que el maestro le señaló, sino, por el contrario, con toda simplicidad, como un superviviente al sistema y al profeta, superviviente que, a pesar de las muertes-determinaciones de la profecía, debe vivir esta vida prevista como si fuese indeterminada en su arranque y como si las determinaciones se produjesen por sí mismas en el libre no-saber.

El nuevo aspecto de la problemática que Kierkegaard nos revela es que él no contradice, en su vida personal, el contenido del saber, sino que descalifica el saber del contenido y, negando el concepto por la manera misma como *realiza* sus prescripciones en una dimensión distinta, está traspasado totalmente por las luces del saber —para los otros y para sí mismo, que conoce el hegelianismo—, pero es, a la vez, totalmente opaco. Dicho de otro modo: este saber preexistente revela un estar en el corazón de la existencia futura. Así, hace treinta años, las contradicciones del colonialismo constituían, en la generación de colonizados que nacían, un ser de desgracia, de cólera y de sangre, de revolución y de lucha; algunos de los mejor informados entre los oprimidos y los colonos lo sabían. Y, tomando otro ejemplo, un puesto que se crea en la parte alta o en la parte baja de la escala social crea un destino, es decir, un ser futuro, pero previsible, para aquel que venga a ocuparlo, si bien, cuando los candidatos son muchos, este destino se queda para cada uno en una *posibilidad de ser.* Y en la estricta particularidad de la vida privada, las estructuras de una familia definida (como un cierto caso de una institución producida por el movimiento de la historia) permiten —al menos en teoría— al psicoanalista prever ese ser-destino (que vivir y que sufrir), que será una cierta neurosis para el niño que nace en ese ambiente. Kierkegaard *previsto* por Hegel no es más que un ejemplo privilegiado de estas determinaciones ontológicas que preexisten al nacimiento y que es posible *conceptualizar.*

Soeren se identifica con el problema porque es cons-

ciente de él. Sabe que, al designarle como un momento de la historia universal, vanamente puesto para sí, Hegel lo prevé en este ser sufrido, en este esquema que su vida tiene que llenar, y que él denomina su no-verdad, es decir, el error que él es desde el principio como determinación trastrocada. Mas justamente la designación hegeliana viene a afectarle como la luz de un astro muerto. Y la no-verdad hay que vivirla; también ella pertenece, pues, a la subjetividad subjetiva. Así puede Kierkegaard escribir en las *Migajas filosóficas:* «Mi propia no-verdad sólo yo puedo descubrirla; en efecto, no es descubierta más que cuando soy yo el que la descubre; antes no está descubierta en modo alguno, aunque el mundo entero la haya sabido». Pero mi no-verdad descubierta se transforma, al menos en lo inmediato, en mi verdad. Así, la verdad subjetiva existe. No es *saber,* sino autodeterminación; no se la definirá ni como la señal interna de una adecuación, ni como la indisoluble unidad de un sistema. «La verdad —dice Kierkegaard— es el acto de la libertad». Yo no podría *ser* mi propia verdad, aunque sus premisas estén dadas en mí de antemano: desvelarla es producirla, o producirme como yo soy, ser para mí aquello que tengo que ser. Lo que Kierkegaard pone de manifiesto es que la oposición del no-saber al saber es la oposición de dos estructuras ontológicas. Lo subjetivo tiene que ser lo que es, es una realización singular de cada singularidad. El mejor comentario a esta observación habría que pedírselo a Freud. De hecho el psicoanálisis no es saber y no pretende serlo, excepto cuando se atreve a hacer hipótesis sobre los muertos, con lo cual el muerto le lleva a convertirse en ciencia de muerto. Es un movimiento, un trabajo interior el que, simultáneamente, le descubre, y hace progresivamente al sujeto capaz de soportarla. De tal manera que en el límite —ideal, por lo demás— de este devenir hay adecuación entre el ser devenido y la verdad que tal ser era; la verdad es la unidad de la conquista y del objeto conquistado. La verdad transforma sin enseñar nada, y no aparece más que al fin de una transformación. Es un no-saber, pero es una efecti-

vidad, una puesta en perspectiva, que está presente a sí en la medida en que se realiza. Kierkegaard añadiría que es una decisión de autenticidad: es el rechazo de la huida y la voluntad de volver a sí. En este sentido el *saber* no puede dar cuenta de ese oscuro e inflexible *movimiento* por el cual determinaciones dispersas quedan elevadas hasta el ser y son reunidas en una tensión que les otorga, no una significación, sino un sentido auténtico: pues la estructura ontológica de la subjetividad se escapa, en la medida en que, como ha dicho muy bien Heidegger, el ser subjetivo está en cuestión en su ser, en la medida en que *no es* nunca más que teniendo que ser su ser. Desde este punto de vista, el momento de verdad subjetiva es un absoluto temporalizado, pero transhistórico. La subjetividad es la temporalización misma; es *lo que me acontece,* aquello que no puede ser más que aconteciendo; soy yo en la medida en que no puedo nacer más que a la aventura —y, como decía Merleau-Ponty, en la medida en que, por breve que sea mi vida, tiene que acontecerme *al menos* el morir. Pero la subjetividad es también yo en la medida en que intento reconquistar mi propia aventura, asumiendo —luego volveremos sobre esto— su contingencia original para convertirla en necesidad; en una palabra: en la medida en que yo me acontezco. Habiendo sido tratada antes por Hegel, la subjetividad se convierte en un momento del espíritu objetivo, en una determinación de la cultura. Mas aunque nada de lo vivido puede escapar al saber, su *realidad* permanece irreductible. En este sentido, lo vivido, como realidad concreta, se pone como *no-saber.* Pero tal negación del saber implica la afirmación de sí mismo. Lo vivido se reconoce como proyección en el medio de la significación, pero al mismo tiempo no se reconoce ahí, porque en ese medio se constituye un conjunto que contempla a ciegas los objetos y porque, cabalmente, lo vivido no es objeto. Y, sin duda, una de las preocupaciones constantes del siglo XIX consiste en distinguir el ser del conocimiento que de aquél se tiene; dicho de otro modo: en rechazar el idealismo. Lo que Marx reprocha a Hegel no es tanto

su punto de partida cuanto la reducción del ser al saber. Pero para Kierkegaard —y para nosotros, que hoy consideramos el escándalo kierkegaardiano— se trata de una cierta región ontológica en que el ser pretende, a la vez, escapar al saber y llegar a sí mismo. Waelhens dice muy bien: «Dejando de ser una *explicación a distancia,* la filosofía (en Kierkegaard, Nietzsche y Bergson) pretende ser ahora *idéntica* con la experiencia; no contenta con arrojar luz sobre el hombre y su vida, aspira a convertirse en esa vida elevada a la perfecta conciencia de sí. Pareció que esta ambición implicaba, para el filósofo, la obligación de renunciar al ideal de la filosofía como ciencia rigurosa, ya que, en sus bases, este ideal es inseparable de la idea de un espectador... no comprometido».

Resumamos: las determinaciones de lo vivido no son sencillamente heterogéneas al saber, como la existencia de los táleros lo es, para Kant, al concepto de tálero y al juicio que los reúne. El modo mismo como esas determinaciones se alcanzan en la reduplicación de la presencia a sí mismo reduce el conocimiento a la pura abstracción del concepto, y al menos en un primer momento —el único momento descrito por Kierkegaard— convierte la subjetividad-objeto en una *nada* objetiva con respecto a la subjetividad subjetiva. El saber mismo tiene un ser; los conocimientos son realidades. Ahora bien, para Kierkegaard, en el tiempo mismo de su vida, se da una heterogeneidad radical entre el ser del saber y el ser del sujeto viviente. Así, podemos designar con palabras las determinaciones de la existencia. Pero, *o bien* esta designación no es más que una colocación de jalones, un conjunto de referencias sin conceptualización, *o bien* la estructura ontológica del concepto y de las uniones conceptuales —es decir, el ser objetivo, el ser en exterioridad— es tal, que esas referencias, tomadas como nociones, no pueden producir más que un falso saber cuando pretenden ser conocimientos sobre el ser en interioridad. Viviendo, Kierkegaard vive la paradoja en la pasión: quiere apasionadamente designarse como un absoluto transhistórico. Mediante el humor, mediante la ironía,

Kierkegaard a la vez se muestra y se oculta. No es cierto que se niegue a comunicarse: sencillamente, permanece *secreto* en la comunicación misma. Su manía de los pseudónimos es una descalificación sistemática del *nombre propio:* incluso para *emplazarle* como persona ante el tribunal de los demás es necesaria una multiplicidad de apelaciones que se contradicen. Cuanto más es Climacus o Vigilius Haufniensis, tanto menos es Kierkegaard, ese ciudadano danés inscrito en el registro civil.

Todo esto funciona mientras Kierkegaard vive: él denuncia con su vida las previsiones de un muerto que son un saber de muerto. Es decir, que Kierkegaard se construye sin cesar escribiendo. Pero el 11 de noviembre de 1855 muere, y la paradoja se vuelve contra él, sin dejar de ser escandalosa *para nosotros.* La profecía de un muerto condenando a un vivo a la conciencia desgraciada, y nuestro saber sobre ese vivo convertido en muerto, manifiestan su homogeneidad. De hecho es en nuestros días cuando Kâte Nadler —para citar sólo a ella— aplica al difunto Kierkegaard, estudiándola con detalle, la previsión del difunto Hegel. Se forma una pareja dialéctica, cada uno de cuyos miembros denuncia al otro: Hegel previó a Kierkegaard en el pasado, como momento superado; Kierkegaard desmintió la organización interna del sistema mostrando que los momentos superados se conservan, no sólo en la *Aufhebung* que los guarda transformándolos, sino en sí mismos, sin ninguna transformación, e incluso que pueden renacer, creando con su sola aparición una antidialéctica. Pero, si Kierkegaard muere, Hegel vuelve a apresarle. No *en el sistema,* que se desvanece ante nuestros ojos como totalidad hecha del Saber y que, en cuanto sistema, es *totalizado* por el movimiento mismo de la historia—, sino por el simple hecho de que el difunto Kierkegaard se vuelve *para nosotros* homogéneo con las descripciones que el saber hegeliano ofrece de él. Queda, sin duda, el hecho de que Kierkegaard negó el sistema entero al aparecer en un lugar que no se le había asignado; pero como el sistema mismo es objeto de saber, y es negado en cuanto tal, este anacro-

nismo no nos trae nada demasiado nuevo. En cambio, el Saber que *nosotros* tenemos de él es un saber referente a un muerto y, por tanto, un saber de muerto; en cuanto tal, se incorpora a la intuición hegeliana que producía y conceptualizaba un muerto futuro. En términos ontológicos: el ser prenatal de Kierkegaard es homogéneo con su ser *post mortem,* y la existencia parece un medio de enriquecer al primero hasta igualarlo con el segundo: malestar provisional, medio esencial para ir de uno a otro, pero, en sí mismo, fiebre inesencial del ser. La noción de conciencia desgraciada se convierte en el destino no superable de Soeren y en la generalidad que envuelve nuestros conocimientos más particulares de su vida muerta. O, si se quiere: morir es restituirse al ser y convertirse en objeto de saber. Esta es, al menos, la concepción perezosa que intenta llenar los huecos. ¿Es verdadera esa concepción? ¿Diremos que la muerte pone punto final a la paradoja, denunciándola como pura apariencia provisional, o, por el contrario, que la empuja hasta el extremo, y que, puesto que morimos, toda la historia es paradójica, conflicto insuperable del ser y de la existencia, del no saber y del saber? El mérito de Kierkegaard consiste en formular el problema *con su vida misma.* Volvamos a él.

Observemos, en primer lugar, que entre nosotros y él *ha habido* historia. La historia continúa, sin duda alguna. Pero su riqueza coloca, entre él y nosotros, una *densidad oscura,* una distancia. La conciencia desgraciada encontrará otras encarnaciones, cada una de las cuales la negará con su vida y la confirmará con su muerte, pero ninguna de ellas reproducirá a Kierkegaard por una especie de resurrección. El Saber se basa aquí en la nocoincidencia. El poeta de la fe ha dejado escritos. Estos escritos están muertos si nosotros no les damos nuestra vida; pero resucitan, ante todo, como habiendo sido escritos allá, en otro tiempo, con los medios disponibles, y no respondiendo más que parcialmente a nuestras exigencias presentes: los incrédulos juzgarán que *la prueba kierkegaardiana no es convincente.* Los teólogos, en nom-

bre del dogma, podrán declararse insatisfechos, encontrar insuficientes y peligrosas la actitud y las declaraciones del «poeta del cristianismo»; basándose en sus propias declaraciones, en el título mismo de poeta que se atribuye, le reprocharán el no haber abandonado lo que él mismo denomina «estadio estético». Los ateos podrán, *o bien* —fórmula que les es querida— rechazar toda relación con ese absoluto y optar firmemente por un relativismo, *o bien* definir de modo distinto lo absoluto en la historia, es decir, ver en Kierkegaard el testigo de un falso absoluto o el falso testigo de lo absoluto. Los creyentes declararán que el absoluto contemplado es, ciertamente, el que existe, pero que tan pronto como Kierkegaard quiera establecer la relación del hombre histórico con la transhistoricidad, esa relación queda desviada, se pierde, a pesar de ella misma, en el cielo del ateísmo. Tanto en un caso como en el otro, el intento es denunciado como un *fracaso*.

Hay algo más: El fracaso es *explicado*. De modo distinto, desde luego, pero por aproximaciones convergentes. Mesnard, Bohlen, Chestov, Jean Wahl están de acuerdo en subrayar el espíritu psico-somático del «aguijón en la carne». Esto significa que, en este muerto, lo vivido mismo es negado: comparada con el concepto, la vida se convierte en lo inauténtico. Kierkegaard ha vivido mal —esto quiere decir: oscuramente, bajo disfraces— determinaciones que nosotros fijamos mejor que él. En resumen: para el saber histórico se vive para morir. La existencia es una pequeña agitación de superficie que se calma en seguida, para dejar aparecer el desarrollo dialéctico de los conceptos, y la cronología se funda en la homogeneidad y, finalmente, en la atemporalidad. Toda empresa vivida se paga con un fracaso, por la sencilla razón de que la historia continúa.

Pero si la vida es escándalo, el fracaso es más escandaloso todavía. Por lo pronto, lo denunciamos y lo describimos mediante conjuntos de palabras que se refieren a un cierto objeto llamado Kierkegaard. En este sentido, el «poeta de la fe» es un significado; como la mesa, como

un proceso económico y social. Y es cierto que la muerte se presenta ante todo como una caída del sujeto en lo objetivo absoluto. Pero en sus escritos —hoy inertes, o que viven de nuestra vida— Kierkegaard propone el uso inverso de las palabras, quiere una regresión dialéctica del significado y de las significaciones al significante. El mismo se presenta como significante, y nos remite, de un golpe, a nuestra transhistoricidad de significantes. ¿Debemos rechazar *a priori* la regresión? Esto equivale a constituirnos a nosotros mismos como relativos. Relativos a la historia, si somos incrédulos. Relativos a los dogmas y mediatizados por la Iglesia, si creemos. Ahora bien, si esto es así, todo debe ser relativo en nosotros y en el mismo Kierkegaard, *excepto su fracaso.* Pues el fracaso puede *explicarse,* pero no *resolverse:* en cuanto no-ser, posee el carácter absoluto de la negación —de hecho, incluso en medio de un relativismo, la negación histórica es un absoluto. Sería un absoluto negativo el declarar: en Waterloo no había aviones de caza. Pero esta declaración negativa no pasaría de ser formal; como los dos adversarios estaban igualmente privados de caza aérea, y no podían siquiera echarla de menos, tal ausencia ineficaz se reduce a una posición formal y sin interés, que indica únicamente la *distancia temporal.* Pero hay otros absolutos negativos, y éstos son concretos: es cierto que el ejército de Grouchy *no se reunió* con el emperador. Y esta negación es histórica, en el sentido de que refleja la espera burlada de un jefe de ejército, el temor del adversario transformado en satisfacción; es eficaz en el sentido de que, según todas las posibilidades, el retraso de Grouchy fue el que decidió la batalla. Es, pues, un absoluto, un irreductible, pero un absoluto concreto. Lo mismo pasa con el fracaso: por el hecho de que una pretensión no se haya realizado en la objetividad, nos remite a la subjetividad. O más exactamente: mediante negaciones moderadas —no tuvo en cuenta..., no podía concebir en aquella época, etc.—, las interpretaciones del fracaso tienden a reducirlo *a lo positivo,* a hacerlo desaparecer ante la realidad afirmativa de la vic-

toria del Otro —quienquiera que este sea. Pero, de repente, esta positividad relativa se desliza hacia atrás y descubre lo que ningún saber puede dar directamente, porque ningún progreso histórico puede recuperarlo: el fracaso vivido en la desesperación. Los muertos de angustia, de hambre, de agotamiento, los vencidos pasados por las armas son agujeros de saber en cuanto han existido; la subjetividad no es *nada* para el saber objetivo, pues es no-saber; y, sin embargo, el fracaso muestra que aquélla existe absolutamente. Así, Soeren Kierkegaard, vencido por la muerte y recuperado mediante el saber histórico, triunfa en el mismo momento en que naufraga, demostrando que la historia no puede recuperarle: muerto, sigue siendo el escándalo insuperable de la subjetividad; conocido hasta el fondo, escapa a la historia por el hecho mismo de que ésta constituye su derrota y de que él ha vivido esa derrota por anticipado. Dicho brevemente: Kierkegaard escapa a la historia porque es histórico.

¿Se puede ir más lejos? ¿O es preciso pensar que la muerte arrebata absolutamente al historiador los agentes de la historia hecha? Para saberlo es preciso interrogar a *lo que queda* de Kierkegaard, a sus despojos verbales. Porque él se constituyó en su historicidad como absoluto que niega el saber histórico que debía atravesarlo después de su muerte. Pero tal interrogación es de un tipo particular: es en sí misma una paradoja. Kant se coloca en el medio del saber para examinar la validez de nuestros conocimientos. Nosotros, los vivos, podemos ir a él a través del medio del saber, interrogar a sus palabras mediante palabras, preguntarle acerca de conceptos. Pero Kierkegaard roba el lenguaje al saber para usarlo en contra de éste. Si vamos a él a través del medio de saber, tal como estamos forzados a hacerlo, nuestras palabras encuentran las suyas, y quedan descalificadas al descalificar a éstas. Es que nuestra utilización del Verbo y la suya son heterogéneas. De este modo el mensaje de este muerto es escandaloso por sí mismo, pues no podemos considerar este residuo de una vida como una determinación del saber. Por el contrario, la paradoja reaparece,

pues el pensamiento expresado verbalmente se constituye en el seno del saber como no-saber irreductible. A partir de aquí, o bien nuestra interrogación desaparece, o bien se transforma, convirtiéndose ella misma en pregunta del no-saber al no-saber. Esto significa que el que interroga es puesto en cuestión, en su ser, por el interrogado. Tal es la virtud fundamental de ese pseudo-objeto llamado la obra de Kierkegaard. Pero empujemos la interrogación hasta el momento de la metamorfosis.

Este filósofo es un antifilósofo. ¿Por qué rechaza el sistema hegeliano y, de manera general, toda filosofía? Porque, según nos dice, el filósofo busca un comienzo primero. Pero, ¿por qué —podríamos preguntar— él, que rechaza los comienzos, toma como punto de partida los dogmas cristianos? Pues admitirlos *a priori* sin examinar su validez es convertirlos en principios indiscutidos del pensamiento. ¿No hay aquí contradicción? Y al no haber establecido un comienzo sólido, ¿no toma Kierkegaard por origen y fundamento de su pensamiento el comienzo de otros? Y al no haberlo examinado con la crítica, y al no haber dudado de él hasta no poder dudar ya más, ¿no le conserva, hasta en su pensamiento más íntimo, su carácter de alteridad?

Esta es cabalmente la injusta pregunta que el saber hace a la existencia. Pero, por la pluma de Kierkegaard, la existencia responde desestimando el saber. Negar el dogma, dice, es estar loco y declararlo. Pero probar el dogma es ser imbécil: mientras se pierde el tiempo en probar la inmortalidad del alma, la creencia viva en la inmortalidad se extingue. Llevando las cosas hasta el absurdo, el día en que la inmortalidad sea probada de un modo irrefutable, nadie creerá en ella. Nada hace comprender mejor que esto que la inmortalidad, incluso probada, no puede ser objeto de saber, sino que es, por el contrario, una cierta relación absoluta de la inmanencia a la trascendencia, que no se puede establecer más que en lo vivido y por lo vivido. Y, claro está, esto vale para los creyentes. Mas para el incrédulo que yo soy, esto significa que la verdadera relación del hombre con su ser

no puede ser vivida en la historia más que como una relación transhistórica.

Kierkegaard responde a nuestra pregunta rechazando la filosofía, o, más bien, cambiando radicalmente la meta y las intenciones de ésta. Buscar el comienzo del saber es afirmar que el fundamento de la temporalidad es justamente intemporal, y que la persona histórica puede evadirse de la historia, des-situarse y encontrar su intemporalidad fundamental mediante la visión directa del ser. La temporalidad ante el medio de la intemporalidad. Y, sin duda, Hegel era consciente del problema, pues colocaba la filosofía al final de la historia, como verdad que ha llegado a serlo y como saber retrospectivo. Pero, cabalmente, la historia no ha terminado, y esa reconstrucción atemporal de la temporalidad como unidad de lo lógico y lo trágico se convierte a su vez en objeto de saber. Desde este punto de vista, al comienzo del sistema hegeliano no está el ser, sino la persona de Hegel, tal como la han hecho, tal como ella se ha hecho. Descubrimiento ambiguo, que, desde el punto de vista del Saber, no puede conducir más que al escepticismo.

Para escapar a él, Kierkegaard toma como punto de partida la *persona* considerada como no-saber, es decir, en cuanto, en un cierto momento del desarrollo temporal de su vida, produce y descubre su relación con un absoluto, el cual está inserto en la historia. En resumen, Kierkegaard, en lugar de negar el comienzo, atestigua un comienzo vivido.

¿Cómo concebir, en el medio de la historia, que esta situación histórica no niega la pretensión del pensador de desvelar lo absoluto? ¿Cómo un pensamiento *aparecido* puede dar testimonio de sí mismo, más allá de su *desaparición?* Esta es la cuestión que Kierkegaard plantea en las *Migajas filosóficas.* No se olvide que esta paradoja es, en primer término, eminentemente religiosa. Es la aparición y la desaparición de Jesús lo que se discute. O, también, la transformación de un pecado —el de Adán— en pecado original y hereditario. Pero es también el problema personal del pensador Kierkegaard:

¿cómo fundar la validez transhistórica de un pensamiento que se produjo en la historia y que en ella desaparece? La respuesta está en la «reduplicación»: lo insuperable no puede ser el saber, sino la instauración en la historia de una relación absoluta y no contemplativa con el absoluto que se ha realizado en la historia. En lugar de que el saber disuelva al pensador, es éste el que da testimonio de su propio pensamiento. Esto es, dar testimonio de él son una y la misma cosa. Pero estas ideas son oscuras y pueden parecer una solución verbal, mientras no se comprenda que proceden de una nueva concepción del pensamiento.

El pensador comienza a la manera como se nace. No hay rechazo, sino desplazamiento del comienzo. Antes del nacimiento había el no-ser; después hay el salto; naciendo a sí mismos, el niño y el pensador se encuentran situados inmediatamente en un cierto mundo histórico que los ha hecho. Se descubren como una cierta aventura cuyo punto de partida es un conjunto de relaciones económico-sociales, culturales, morales, religiosas, etc.; ese punto de partida se prolongará con los medios disponibles, es decir, en función de esas mismas relaciones, y se inscribirá progresivamente en ese mismo conjunto. El comienzo es reflexivo; yo veía, tocaba el mundo: yo me veo, me toco, yo toco y veo las cosas circundantes, yo me descubro como un ser finito al que condicionan invisiblemente, incluso en mi tacto y en mi visión, esas mismas cosas tocadas y vistas por mí. Contra el comienzo no-humano y fijo de Hegel, Kierkegaard propone un inicio móvil, condicionado-condicionante, cuyo fundamento es muy parecido a lo que Merleau-Ponty llamaba la «envoltura». Estamos envueltos: el ser está detrás de nosotros y delante de nosotros. El vidente es visible y no ve más que en razón de su visibilidad. «El cuerpo —dice Merleau-Ponty— está preso en la tela del mundo, pero el mundo está hecho del tejido de mi cuerpo.» Kierkegaard se sabe envuelto: ve el cristianismo, y, más en concreto, la comunidad cristiana de Dinamarca con los ojos que esa misma comunidad le ha hecho. Nueva paradoja: veo

el ser que me ha hecho; le veo como él es o como él me ha hecho. Para el «pensamiento que sobrevuela» no hay nada más simple: al carecer de cualidad, el entendimiento aprehende la esencia objetiva sin que su naturaleza propia le imponga desviaciones particulares. Y tampoco el relativismo idealista encuentra ninguna dificultad: el objeto se desvanece; como lo que yo veo es efecto de causas que modifican mi visión, eso que veo no contiene más que mi modificación por aquéllas. En ambos casos el ser se reduce a saber.

Kierkegaard rechaza ambas soluciones. Para él la paradoja consiste en que se descubre lo absoluto en lo relativo. Siendo danés, hijo de daneses, nacido al comienzo del siglo pasado, estando condicionado por la historia y la cultura danesas, descubre a los daneses contemporáneos suyos, formados por la misma historia, por las mismas tradiciones culturales. Al mismo tiempo, puede *pensar* además las tradiciones y las circunstancias históricas que los han producido a todos ellos y que le han producido a él mismo. ¿Hay aquí desviación o apropiación? Ambas cosas. Si la objetividad tiene que ser saber incondicionado, no existe objetividad real: ver lo que me rodea es aquí ver sin ver, tocar sin tocar, tener por sí mismo una intuición *a priori* de lo otro y, a la vez, captarlo a partir de presuposiciones comunes que no es posible poner enteramente de manifiesto. Mi prójimo es oscuro a plena luz; está alejado de mí por sus semejanzas aparentes; sin embargo, yo le siento en su realidad profunda cuando ahondo en mí mismo, hasta encontrar en mí las condiciones trascendentes de mi propia realidad. Más tarde, mucho más tarde, el historiador pondrá de relieve los presupuestos inscritos en las cosas. Pero, a ese nivel, habrá desaparecido la comprehensión recíproca, que supone comunidad de envoltura. En resumen, los contemporáneos se comprenden sin conocerse; el historiador futuro los conocerá, pero su tarea más difícil —que linda con la imposibilidad— consistirá en comprenderlos tal como ellos se comprendían.

En verdad —y Kierkegaard es consciente de ello— la

experiencia que, después del salto, retorna sobre sí misma, más bien se comprende que se conoce. Esto quiere decir que se mantiene en el medio de los presupuestos que la fundan, sin llegar a elucidarlos. De aquí procede ese comienzo: los dogmas. Una cierta religión ha producido a Kierkegaard: él no puede simular que se libera de ella para retroceder hasta antes de ella y verla constituirse históricamente. Entendámonos, sin embargo: otros daneses, de la misma sociedad, de la misma clase, llegaron a ser incrédulos; pero ni estos mismos podían hacer que su irreligión no fuese la problematización o la negación de aquellos dogmas, de aquella cristiandad que los había producido, por tanto, de su pasado, de su infancia religiosa, y, finalmente, de ellos mismos. Esto significa que permanecían íntegros con su fe y sus dogmas en la negación vana que sobre ellos ejercían, empleando otras palabras para designar su exigencia de absoluto. Su ateísmo era, en efecto, un *pseudo-ateísmo* cristiano. De hecho, la envoltura es la que decide unos límites dentro de los cuales son posibles las modificaciones reales. Hay épocas en que la incredulidad no puede ser más que verbal. Por haber dudado en su juventud, Kierkegaard es más consecuente que estos «librepensadores»: reconoce que su pensamiento no es libre y que las determinaciones religiosas le perseguirán, haga lo que haga y vaya donde vaya.

Si los dogmas cristianos son para él, a pesar de él mismo, algo irreductible, es perfectamente legítimo que coloque el comienzo de su pensamiento en el instante en que éste se vuelve sobre ellos para captar su propia raigambre. Es un pensamiento doblemente histórico: capta la envoltura como coyuntura, y se define como la identidad del comienzo del pensamiento y del pensamiento del comienzo.

Si esto es así, ¿qué ocurre con la universalidad de las determinaciones históricas? ¿Es preciso negar absolutamente el medio social, sus estructuras, sus condicionamientos y su evolución? En modo alguno. Veremos que Kierkegaard atestigua una universalidad doble. La revolución consiste en que el hombre histórico, mediante su

arraigo, convierte esa universalidad en una situación particular, y la necesidad común en una contingencia irreductible. Dicho de otro modo: en lugar de ser la actitud particular, como en Hegel, una encarnación dialéctica del momento universal, el arraigo de la persona convierte a este universal en una singularidad irreductible. Soeren mismo dijo un día a Levine: «¡Qué ventaja tiene usted por ser judío: escapa usted al cristianismo! Si yo hubiese sido protegido de éste, habría disfrutado de modo muy distinto de la vida.» Observación ambigua: pues Kierkegaard reprocha frecuentemente a los judíos el ser inaccesibles a la experiencia religiosa. No hay duda de que la verdad es el dogma: y el cristiano que no es religioso permanece inauténtico, exterior a sí mismo, perdido. Pero existe algo así como un humilde derecho de nacimiento que hace que, para un judío, para un mahometano, para un budista, el azar de haber nacido aquí más bien que allá se transforme en estatuto. Inversamente, la realidad profunda de Kierkegaard, el tejido de su ser, su tormento y su ley se le aparecen, en el núcleo mismo de su necesidad, como el azar de su facticidad. Además, esa contingencia es común a todos los miembros de su sociedad. Pero él descubre otras que son exclusivamente suyas. En el año 1846 escribe: «Creer consiste en volverse ligero gracias a una pesadez considerable con que nos cargamos; ser objetivo consiste en volverse ligero desembarazándose de los fardos... La ligereza es una pesadez infinita, y su altura es el efecto de una pesadez infinita.» Es clara la alusión a lo que Kierkegaard denomina en otros sitios «el aguijón en la carne». Se trata aquí de una contingencia pura, de la singularidad de sus condicionamientos: la conciencia desgraciada de Soeren es producida por determinaciones casuales, a las que el racionalismo hegeliano no presta atención: un padre sombrío, persuadido de que la maldición divina le herirá en sus hijos; las muertes, que parecen confirmar esas ideas y acaban por persuadir a Soeren de que morirá antes de los treinta y cuatro años; la madre, amante-criada, a la que ama en cuanto es su madre, y a la que maldice en

cuanto se instaló como intrusa en el hogar de un viejo, poniendo de manifiesto extravíos carnales del padre, etcétera. El origen de la singularidad es el azar más radical: si yo hubiera tenido un padre distinto..., si mi padre no hubiera sido blasfemo, etc. Y este azar prenatal vuelve a encontrarse en la persona misma y en sus determinaciones: el aguijón en la carne es una disposición compleja, cuyo verdadero secreto no conocemos. Pero todos los autores están de acuerdo en descubrir en ella, como núcleo, una anomalía sexual. Azar singularizador, esta anomalía es Kierkegaard, *hace* a Kierkegaard. Siendo incurable, es insuperable; ella produce su yo más íntimo como una pura contingencia histórica que podía ser y no ser y que, por sí misma, no significa nada. La necesidad hegeliana no es negada, pero no puede encarnarse sin hacerse contingencia opaca y singular; en un individuo la razón de la historia es vivida irreductiblemente como locura, como azar interior, que expresa encuentros de azar. A nuestra pregunta responde Kierkegaard desvelando otro aspecto de la paradoja: no hay absoluto histórico más que si está arraigado en el azar; dada la necesidad del arraigo, no hay encarnación de lo universal más que en la irreductible opacidad de lo singular. ¿Es Soeren el que *dice* esto? Sí y no: a decir verdad, él *no dice nada,* si «decir» equivale a «significar», pero su obra nos remite, sin hablar, a su vida.

Mas aquí la paradoja se invierte, pues vivir la contingencia original es superarla: el hombre, singularidad irremediable, es el ser por el que lo universal viene al mundo y por el que el azar constitutivo toma, desde el momento en que es vivido, figura de necesidad. En Kierkegaard aprendemos que lo vivido son los azares no significativos del ser, en cuanto se trascienden hacia un sentido que no tenían al comienzo y al que yo denominaría el universal singular.

Para descifrar mejor este mensaje, volvamos a la noción de pecado que se encuentra en el centro de su pensamiento. Como ha dicho muy justamente Jean Wahl, Adán está en un estado preadamita de inocencia, es decir,

de ignorancia. Sin embargo, aunque no existe todavía el yo, este ser envuelve ya una contradicción. En este nivel el espíritu es síntesis que une y que divide: reúne el alma y el cuerpo y, por eso mismo, hace nacer los conflictos que los oponen. La angustia aparece como interiorización del ser, es decir, de su contradicción. Dicho con otras palabras: el ser no tiene interioridad antes de la angustia. Pero como el espíritu no puede ni huir de sí ni realizarse plenamente, puesto que es unidad disonante de lo finito y lo infinito, la posibilidad de elegir *uno* de los términos —lo finito, la carne, con otras palabras, el yo que todavía no existe— se manifiesta como angustia, en el momento en que retumba la prohibición de Dios. ¿Mas qué es esta prohibición? En verdad, no es posible la comunicación— como no lo es entre el Emperador de Kafka y ese sujeto a quien quiere tocar y al que no llega su mensaje. Pero Kierkegaard dio su verdadero valor a la prohibición al denegar a la serpiente el poder de tentar a Adán. Si se elimina al diablo, y si Adán no es todavía Adán, ¿quién puede, a la vez, prohibir y sugerir al preadamita *hacerse* Adán? Sólo Dios. Un curioso pasaje del *Diario* nos hace comprender esto:

«...La omnipotencia debía hacer dependiente. Pero si queremos reflexionar bien sobre la omnipotencia, se verá que es necesario precisamente que ella implique a la vez el poder de retirarse, a fin de que, por eso mismo, pueda la criatura ser independiente... Pues la bondad consiste en dar sin reservas, pero de manera tal, recogiéndose como omnipotencia, que haga independiente; sólo ella puede producir de nada lo que tiene consistencia en sí, por el hecho de que la omnipotencia no deja de recogerse... Si el hombre tuviera de antemano la menor nada de existencia autónoma frente a Dios (en cuanto materia), Dios no podría hacerle libre.»

El estado preadamita de inocencia es el último momento de la dependencia. En seguida Dios se retira de su criatura, al modo como la marea descendente descubre los restos de un naufragio; y con ese solo movimiento crea la angustia como posibilidad de independencia. Esto

significa que Dios se convierte a la vez en el que prohíbe y en el que tienta. La angustia es, así, abandono del ser a la posibilidad prohibida de elegirse finito, abandono incausado por un brusco retroceso de lo infinito. Es la interiorización de ese desamparo y termina en la libre realización de lo único posible a Adán desamparado: la elección de lo finito. En el instante del pecado hay una restitución del ser original como *sentido*. El ser era la unidad contradictoria de lo finito y de lo infinito inasible, pero esa unidad subsistía en el rechazo de la ignorancia. El pecado como *re-exteriorización* hace reaparecer la contradicción constitutiva. Es la determinación de ésta: aparecen yo y Dios. Dios es retroceso infinito pero inmediatamente presente, en cuanto que el pecado cierra el paso a toda esperanza de vuelta atrás. El *Yo* es la finitud elegida, es decir, la nada afirmada y rodeada por un acto, es la determinación conquistada por provocación, es la singularidad del alejamiento extremo. Así, los términos de la contradicción son los mismos, y, sin embargo, el *estado* de ignorancia y el pecado no son homogéneos: lo finito se ha constituido como infinito perdido; la libertad, como fundamento *necesario* e irremediable de la constitución del *ego;* el bien y el mal aparecen como el sentido de esa exteriorización de la interioridad que es la libertad pecadora. Todo ocurre como si Dios tuviera *necesidad del pecado* para que el hombre se presente ante él, como si Dios lo suscitase para sacar a Adán de la ignorancia y *otorgar* sentido al hombre.

Pero todos nosotros somos Adán. Por ello el estado preadamita es idéntico con la contingencia de nuestro ser. Para Kierkegaard, es la unidad desunida de los azares que le producen. En este sentido, el pecado será la *institución* de Kierkegaard como superación *hacia un sentido* de estos datos dispersos. El comienzo es la contingencia del ser; nuestra necesidad aparece tan sólo por el acto que asume esa contingencia para darle su sentido humano, es decir, para convertirla en una relación singular con el todo, en una encarnación singular de la totalización en curso, que la envuelve y la produce. Kier-

kegaard vio bien esto: lo que él llama el pecado es, en su conjunto, superación del *estado* por la libertad, e imposibilidad de volver atrás; así, la trama de la vida subjetiva, lo que Kierkegaard llama pasión —y Hegel, *pathos*— no es otra cosa que la libertad instauradora de lo finito y que es vivida en la finitud como necesidad inflexible. Si tuviera que resumir lo que su testimonio no significativo me aporta a mí, ateo del siglo XX que no creo en el pecado, diría que el estado de ignorancia representa para la persona el ser en exterioridad. Estas determinaciones exteriores son interiorizadas para ser reexteriorizadas por una *praxis* que las *instituye* objetivándolas en el mundo. Esto es lo que decía Merleau-Ponty cuando escribía que la historia es el medio en el que «una forma cargada de contingencia abre de repente un ciclo de porvenir y le gobierna con la autoridad de lo instituido». Este ciclo de porvenir es el *sentido;* en el caso de Kierkegaard es el yo. Se puede definir el sentido como futura relación de lo instituido con la totalidad del mundo, o, si se prefiere, como totalización sintética de la dispersión de los azares mediante una negación objetivante, que los inscribe como necesidad libremente creada en el universo mismo en que ellos se dispersaban, y presencia de la totalidad —totalidad del tiempo, totalidad del universo— en la determinación que los niega, poniéndose para sí. Dicho de otro modo: el hombre es el ser que trasforma su ser en *sentido,* el ser por el cual viene *sentido* al mundo. El sentido es el universal singular: por su *yo,* que es asunción y superación práctica del ser tal como es, el hombre restituye al universo la unidad de envoltura, esculpiéndola, como determinación finita y como hipoteca, sobre la historia futura en el ser que le envuelve. Adán se temporaliza por el pecado, libre elección necesaria y transformación radical de lo que él es: Adán hace entrar en el universo la temporalización humana. Esto significa claramente que la libertad *en cada hombre* es fundamento de la historia. Pues todos nosotros somos Adán, en la medida en que cada uno de nosotros comete, para sí mismo y para todos, un pecado

singular; es decir, que para cada uno la finitud es necesaria e incomparable. Mediante su acción finita el agente desvía el curso de las cosas, pero lo hace de acuerdo con lo que ese mismo curso debe ser. El hombre es, en efecto, mediación entre la trascendencia de detrás y la trascendencia de delante, y esta doble trascendencia es una sola. Así, puede decirse que, por el hombre, el curso mismo de las cosas se desvía en su propia desviación. Kierkegaard nos desvela aquí el fundamento de la paradoja suya y de la nuestra —que son una sola—. Cada uno de nosotros, en su historicidad misma, escapa a la historia en la misma medida en que la hace. Siendo yo histórico en la medida en que también los otros hacen la historia y me hacen a mí, yo soy un absoluto trans-histórico por lo que yo hago con lo que ellos hacen, con lo que ellos me han hecho y con lo que ellos me harán más tarde, es decir, por mi historialidad. Es preciso comprender bien todavía lo que el mito del pecado nos aporta: la *institución* es la singularidad convertida en ley para los otros y para mí mismo. La obra de Kierkegaard es él mismo en cuanto universal. Pero, por otro lado, el contenido de esa universalidad sigue siendo su contingencia misma, elegida y superada por la elección que hizo de ella. En resumen, posee una doble cara: por su sentido eleva la contingencia a la universalidad concreta, es el *anverso* luminoso y, sin embargo, inconocible —en la medida en que el conocimiento remite a lo «histórico-mundial» en la mediación del *arraigo*. Por su *reverso* oscuro, remite al conjunto contingente, datos analíticos y sociales que definen el ser de Kierkegaard antes de su *institución*. Con ello quedan denunciados dos errores de método: mediante uno —el histórico-mundial—, se definiría el mensaje kierkegaardiano en su universalidad abstracta y como pura expresión de estructuras generales; esto sería, por ejemplo, como dijeron los hegelianos, la conciencia desgraciada, encarnación de un momento necesario de la historia universal, o bien sería —como preferiría M. Tisseau— una definición radical de la fe, una llamada lanzada a todos los cristianos por un verdadero cristiano. Mediante

el otro error se vería en la obra el simple efecto o la simple traducción de azares originales: es lo que yo llamaría escepticismo psicoanalítico; éste se basa en que *toda la infancia* de Kierkegaard está presente en la obra como fundamento de su singularidad y en que, en cierto sentido, en los libros escritos no hay nada más que la institución de una vida. Es cierto que las obras de Soeren contienen múltiples símbolos freudianos, y resulta perfectamente posible una *lectura* psicoanalítica de sus textos. Y lo mismo diría de lo que yo denominaría marxismo escéptico, es decir, un mal marxismo: aunque sea mediato, existe sin duda alguna un condicionamiento radical de Kierkegaard por el medio histórico; su desprecio de las masas y su aristocratismo —lo mismo que sus relaciones con el dinero— no dejan ninguna duda sobre sus orígenes sociales ni sobre sus tomas de posición políticas (por ejemplo, su predilección por la monarquía absoluta), que, aunque enmascaradas, se encuentran por todas partes y fundan evidentemente sus tomas de posición éticas y religiosas. Pero justamente Kierkegaard nos enseña que el yo, el acto y la obra, con su cara de sombra y su cara de luz, son perfectamente irreductibles entre sí. Toda la sombra está en la luz, pues está *instituida:* es verdad que todo acto y todo escrito expresa el yo entero, pero es que se da homogeneidad entre el yo-institución y el acto-legislador; es imposible poner como *base* lo general: esto equivaldría a olvidar que es general en el sentido «histórico-mundial» —por ejemplo, las relaciones de producción en la Dinamarca de 1830—, pero que es vivido como azar no significativo por cada persona; es olvidar que ésta se inserta en lo general por azar. El hecho de que cada persona exprese singularmente lo universal hace que singularice la historia entera, la cual se convierte a la vez en *necesidad* —por el modo mismo como las situaciones objetivas se gobiernan— y en *aventura,* porque la persona es siempre lo general sentido e instituido como particularidad no significativa por el momento. Así la persona se convierte en universal por la presencia en ella de agentes que se definen como sin-

gularidades universalizadoras. Pero, inversamente, la cara de sombra es ya luz, pues es el momento de la interiorización exterior de los azares. Sin esta unidad pre-instituyente se recae en la dispersión; con mucha frecuencia el psicoanálisis reduce el sentido al sinsentido, porque se niega a ver la irreductibilidad de los escalones dialécticos. Pero acaso Kierkegaard fue el primero que mostró que lo universal entra como singular en la historia, en la medida en que lo singular se instituye en ella como universal. Bajo esta nueva forma de la historialidad volvemos a encontrar la paradoja, que adopta aquí el aspecto insuperable de una ambigüedad.

Mas, como hemos visto, en Kierkegaard el aspecto *teórico* de la obra es pura ilusión. Cuando nos *encontramos* con sus palabras, éstas nos invitan de repente a una utilización distinta del lenguaje, es decir, de nuestras propias palabras, pues son las mismas. Ellas remiten en él a aquello que se llama, según sus propias declaraciones, las «categorías» de la existencia. Pero estas categorías no son ni principios, ni conceptos, ni materias de conceptos: aparecen como relaciones vividas en la totalidad, a las que se puede llegar a partir de las palabras, mediante una visión regresiva que va de la palabra al que la dice. Esto significa que ninguna de estas alianzas de palabras es *inteligible,* sino que constituyen, por la negación misma de todo esfuerzo para conocerlas, un re-envío a aquello que lo funda. Kierkegaard utiliza la ironía, el humor, el mito, las frases no significativas, para comunicarse indirectamente con nosotros: esto quiere decir que, si se adopta ante sus libros la actitud habitual del lector, tales libros forman, con las palabras, pseudo-conceptos que se organizan, ante nuestra mirada, en un falso saber. Pero este falso saber se denuncia a sí mismo como falso en el momento en que se constituye. O, más bien, se constituye como saber de un pretendido objeto que no puede ser sino sujeto. Kierkegaard utiliza *regresivamente* conjuntos objetivos y objetivantes, de manera que la autodestrucción del lenguaje desenmascara necesariamente al que lo emplea. Así, los surrealistas pensaban desen-

mascarar el ser produciendo incendios en el lenguaje. Para ellos el ser estaba todavía *ante los ojos;* si las palabras —cualesquiera que fuesen— se quemaban, el ser se descubría al deseo infinito como una sobre-realidad, que era también, en suma, una sobre-objetividad no conceptual. De tal modo construye Kierkegaard el lenguaje que, en el falso saber, presenta líneas de fuerza que otorgan, en el pseudo-objeto constituido, posibilidades de retorno al sujeto. Kierkegaard inventa enigmas regresivos. En él los edificios verbales son rigurosamente lógicos. Pero el abuso mismo de esa lógica desemboca siempre en contradicciones o en indeterminaciones que implican, para nuestra mirada, un cambio de orientación. Por ejemplo —como ha señalado Jean Wahl—, el simple título de «concepto de angustia» es una provocación. Pues para Kierkegaard la angustia no puede ser en ningún caso objeto de un concepto; y, en cierta medida, en cuanto se halla en el origen de la libre opción temporalizadora y de la finitud, la angustia es fundamento no conceptual de todos los conceptos. Y cada uno de nosotros debe poder comprender que la palabra «angustia» es universalización del singular y, por tanto, falso concepto, pues suscita en nosotros la universalidad en cuanto remite a lo Unico, que es su fundamento.

Utilizando las palabras al revés es como podemos llegar a Kierkegaard en su singularidad vivida y desaparecida, es decir, en su contingencia instituida. La finitud de ese Kierkegaard excluido, tarado, ineficaz, víctima de la maldición que su padre, según cree él, atrae sobre la familia entera, se puede describir como impotencia y como alteridad. Kierkegaard es *distinto* de *todos* los demás, distinto de sí, distinto de lo que escribe. Kierkegaard instituye su particularidad mediante la elección libre de ser singular, es decir, se establece en ese momento ambiguo en que la interiorización, grávida de la exteriorización futura, se suprime para que ésta pueda nacer. La opción de Kierkegaard —que tiene miedo de alienarse inscribiéndose en la trascendencia del mundo— consiste en identificarse con ese escalón dialéctico, que es,

por excelencia, el *lugar del secreto:* ciertamente, no puede evitar el exteriorizarse, pues la interiorización sólo puede ser objetivante. Pero hace todo lo posible para que la objetivación no lo defina como objeto de saber; dicho de otro modo: para que la inscripción de su persona en lo real permanezca, *como tal,* indescifrable y remita al secreto inaccesible de la interioridad, en lugar de resumirle en la unidad de la historia en curso. Kierkegaard brilla en un salón, ríe, hace reír y escribe en su cuaderno: Quisiera morir. Hace reír porque quisiera morir; quiere morir porque hace reír. Así la exterioridad —el conversador brillante— está desprovista de sentido, *a menos* que se vea en ella la negación intencional de toda acción reducida a su resultado objetivo, *a menos* que el *sentido* de toda manifestación sea justamente la incompletitud, el no-ser, la no-significación, y que ese sentido obligue a quienes quieren descifrarlo a retroceder hacia su fuente inaccesible: la interioridad. Kierkegaard instituye sus azares mediante su opción de llegar a ser el caballero de la subjetividad.

Una vez muerto, Soeren ingresa en el saber como un burgués que vivió en Dinamarca en la primera mitad del siglo pasado y que fue condicionado por una situación familiar definida, expresión del movimiento histórico en su generalidad. Pero ingresa en el saber como ininteligible, como descalificación del conocimiento, como un hueco virulento que escapa al concepto y, en consecuencia, a la muerte. Y he aquí que hemos vuelto a nuestra cuestión primera. Nos preguntábamos: ¿qué es lo que impide que el difunto Kierkegaard devenga objeto de conocimiento? La respuesta es que no lo era mientras vivía. Kierkegaard nos revela que la muerte —que nosotros considerábamos como la metamorfosis de la existencia en saber— *anula* radicalmente lo subjetivo, pero no lo cambia. Si en el primer instante Kierkegaard puede parecer un amasijo de conocimientos, se debe a que lo *sabido* no es negado de una manera inmediata por lo *vivido*. Pero, muy pronto, es el saber el que, en el pseudo-objeto que es para nosotros ese muerto, se niega a sí mismo de modo radical.

El saber descubre sus propios límites, y descubre que el objeto contemplado se desvanece, pues no puede darse nunca como determinación autónoma de lo exterior.

En este nivel la paradoja adquiere un aspecto nuevo: ¿se puede superar la negación del saber por él mismo? ¿Se la puede superar en presencia del vivo, que da testimonio de su secreto? ¿Se la puede superar cuando ese vivo ha desaparecido? A estas preguntas Kierkegaard da una respuesta única e idéntica: la regresión de lo significado al significante no puede ser objeto de ninguna intelección. Sin embargo, podemos aprehender el significante en su presencia real mediante lo que Kierkegaard llama la *comprensión*. Y el caballero de la subjetividad no define la comprensión, ni hace de ella un acto nuevo. Pero, con su obra, *da a comprender* su vida. En 1964 nosotros la encontramos, en la historia, hecha como una *llamada a la comprensión*.

Pero ¿queda algo que comprender, si la muerte es abolición? A esto respondió Kierkegaard con su teoría de la «contemporaneidad»; ante Kierkegaard, el muerto, queda algo que comprender: nosotros mismos. La paradoja que es para nosotros este muerto vivo, la encontró Soeren a propósito de Jesús, a partir de Adán. Y su primera respuesta es que se comprende aquello que se deviene. Comprender a Adán es convertirse en Adán. Y, ciertamente, no se puede llegar a ser Cristo a no ser que se comprenda su mensaje ininteligible sin ninguna mediación temporal, convirtiéndose en el hombre a quien ese mensaje va destinado, es decir, llegando a ser cristiano. Así, Kierkegaard está vivo si a nosotros nos es posible llegar a ser Kierkegaard, o si, inversamente, este muerto no cesa de hacerse instituir por los vivos, tomándoles en préstamo sus vidas, introduciéndose en ellas y alimentando su singularidad con la nuestra. O, con otras palabras: Kierkegaard está vivo si aparece en el corazón del saber como el denunciador perpetuo, en cada uno, del no-saber, del escalón dialéctico en que la interiorización se transforma en exteriorización, en una palabra, de la existencia.

Sí, dice Kierkegaard: vosotros podéis llegar a ser yo, porque yo puedo llegar a ser Adán. El pensamiento subjetivo es la captación reflexiva de mi ser-acontecimiento, de la aventura que yo soy y que me arrastra necesariamente a llegar a ser Adán, es decir, a recomenzar de nuevo el pecado original en el movimiento mismo de mi temporalización. El pecado es la opción. Todo hombre es, a la vez, él mismo y Adán recomenzado, en la misma medida en que Kierkegaard es, a la vez, él mismo y su padre, el blasfemo, cuya blasfemia Kierkegaard asume mediante su propio pecado. Todo pecado es particular en cuanto instituye, en condiciones particulares, una persona única; y es, a la vez, *el* pecado, en cuanto es elección de la finitud y desafío blasfemo a Dios. Así, la universalidad del pecado está contenida en la singularidad de la opción. Por ella todo hombre llega a ser siempre todo el hombre. Cada uno hace avanzar la historia volviendo a iniciarla, y también siendo de antemano, en sí mismo, las re-iniciaciones futuras. Desde este punto de vista, si Kierkegaard puede llegar a ser Adán, es que Adán es ya, en el corazón de su existencia pecadora, la premonición de un Kierkegaard futuro. Si yo puedo llegar a ser Kierkegaard, es que éste era ya, en su ser, una premonición de todos nosotros.

Si volvemos a tomar la cuestión en los mismos términos en que la planteamos, ocurre lo siguiente: las palabras de Kierkegaard son nuestras palabras. En la medida en que esas palabras se transforman, en medio del saber, en no-saber, y son re-enviadas por la paradoja desde el significado al significante, nosotros somos el significante que ellas desvelan progresivamente. Al leer a Kierkegaard me remonto hasta mí mismo; quiero captarlo a él, y es a mí a quien capto. Esta obra no conceptual es una invitación a comprenderme como fuente de todo concepto. Así, al encontrar sus propios límites, el saber de muerto no desemboca en la ausencia, sino que retorna a Kierkegaard, es decir, a mí. Yo me descubro como existente irreductible, como libertad que ha llegado a ser mi necesidad. Comprendo que el objeto del saber es su ser en el modo

tranquilo de la perennidad, y, a la vez, que yo soy no-objeto, porque tengo que ser mi ser. Mi ser es, en efecto, opción temporalizante y, por tanto, sufrida; pero el carácter de este ser-sufrido es serlo *en libertad* y, por tanto, tener que proseguir la opción.

Kierkegaard es restituido como mi aventura, no en su sentido único, sino al nivel de su ser-aventurero, en la medida en que yo tengo que ser el acontecimiento que me adviene desde fuera. En tanto que la historia, universalizada por las cosas, que llevan el sello de nuestra acción, se convierte, por cada nuevo nacimiento del hombre, en aventura singular y repliega en ella su universalidad, Soeren, una vez muerto, puede estar vivo, pues era de antemano yo, que todavía no existía, dado que yo le re-comienzo en circunstancias históricas distintas. Y, de modo curioso, esta relación de interioridad y de inmanencia recíprocas entre Kierkegaard y cada uno de nosotros no se establece en la relatividad de las circunstancias, sino al nivel mismo en que cada uno es un absoluto incomparable. La realidad común y, en cada caso, singular nos la manifiestan las palabras, signos trastrocados, instrumentos de la comunicación indirecta, que me reenvían a mí, porque reenvían únicamente a él.

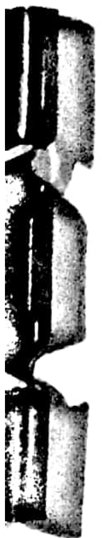
Kierkegaard vive porque, al rechazar el saber, revela la contemporaneidad transhistórica de los muertos y los vivos, es decir, manifiesta que todo hombre es todo el hombre en cuanto universal singular. O, si se prefiere, por el hecho de que, contra Hegel, Kierkegaard manifiesta la temporalización como dimensión transhistórica de la historia, la humanidad pierde sus muertos y vuelve a comenzarlos absolutamente mediante sus vivos. Sin embargo, él no es yo, que soy ateo. Ni es tal cristiano, que mañana le reprochará su teología negativa. Digamos que, en el tiempo de su vida, Kierkegaard era sujeto *único.* Una vez muerto, Kierkegaard no resucita enteramente más que convirtiéndose en sujeto *múltiple,* es decir, en unión interna de nuestras singularidades. Cada uno de nosotros *es* Soeren como aventura. Y cada interpretación, al negar las otras, las asume, sin embargo, como su

profundidad negativa. Inversamente, cada una es negada, pero asumida por las otras, en la medida en que, rehusando ver en ella una realidad plenaria o un saber referente a la realidad, conciben su posibilidad refiriéndose a la posibilidad que Kierkegaard tiene de soportar diversas interpretaciones. En efecto, la divergencia, la contradicción y la ambigüedad son precisamente la calificación determinada de la existencia. De este modo, la profundidad de Kierkegaard, su manera de seguir siendo, en mí, *otro,* sin dejar de ser mío, es el Otro de hoy, mi contemporáneo real, que es el fundamento de esto. Inversamente, Kierkegaard es, en cada uno, denuncia de la ambigüedad en él y en los otros: siendo comprensible en nombre de cada ambigüedad, Kierkegaard es nuestro vínculo, relación existencial, múltiple y ambigua entre los existentes contemporáneos como tales, es decir, como ambivalencias vividas. Kierkegaard permanece en la historia como relación transhistórica entre los contemporáneos aprehendidos en su historialidad singular. En cada uno de nosotros Kierkegaard se otorga y se rehúsa, como hacía mientras vivía; es mi aventura y sigue siendo, para los demás, Kierkegaard, el Otro; permanece en el horizonte, siendo para este cristiano testigo de que la fe es un devenir siempre en peligro, y siendo para mí testigo de que el *devenir-ateo* es una larga empresa difícil, una relación absoluta con estos dos infinitos: el hombre y el universo.

Aunque se lleve a cabo triunfalmente, toda empresa no deja de ser un *fracaso,* es decir, incompletitud que hay que completar. Vive porque está abierta. El fracaso aquí es claro. Kierkegaard manifiesta la historialidad, pero yerra la historia. Habiéndose obstinado en ir contra Hegel, se empleó con demasiada exclusividad en hacer su contingencia instituida en la aventura humana y, por ello, desdeñó la praxis, que es racionalidad. De un golpe desnaturalizó el *saber,* olvidando que el mundo que nosotros sabemos es el mundo que hacemos. El arraigo es un acontecimiento fortuito, pero la posibilidad y el significado racional de ese azar está dado en estructuras generales de

envoltura que lo fundan y que constituyen, en sí mismas, la universalización de aventuras singulares por la materialidad en que éstas se inscriben.

Kierkegaard está vivo en la muerte en la medida en que afirma la singularidad irreductible de todo hombre a la historia, la cual le condiciona rigurosamente, sin embargo. Y está muerto, en el seno mismo de la vida que prolonga gracias a nosotros, en cuanto sigue siendo interrogación inerte, círculo abierto que exige ser cerrado por nosotros. En su época, o poco después, otros estuvieron más lejos que él, mostraron el círculo acabado al escribir: «Los hombres hacen la historia sobre la base de circunstancias anteriores.» En estas palabras hay y no hay progreso sobre Kierkegaard: pues esta circularidad permanece abstracta y corre peligro de excluir la singularidad humana del universal concreto, mientras no integre la inmanencia kierkegaardiana en la dialéctica histórica. Karl y Marx: estos muertos-vivos condicionan nuestro arraigo y, habiendo desaparecido, se hacen instituir como nuestro porvenir, como nuestra tarea futura: ¿cómo concebir la historia y lo trans-histórico para restituir, en la teoría y en la práctica, su realidad plenaria y su relación de interioridad recíproca a la necesidad trascendente del proceso histórico y a la libre inmanencia de una historialización recomenzada sin cesar, en una palabra, para descubrir en cada coyuntura, indisolublemente ligadas, la singularidad del universal y la universalización del singular?



Gabriel Marcel: Kierkegaard en mi pensamiento

Señoras y señores:

Deseo expresar en primer lugar mi agradecimiento a los organizadores de este coloquio, que me han honrado con su invitación a participar en él. Me explico fácilmente que hayan creído deber hacerlo, pues a mí se me considera como uno de los representantes de la filosofía de la existencia. Y se piensa con razón que, en último término, ésta procede del pensamiento de Kierkegaard. He dicho: en último término, y no tardarán ustedes en comprender por qué he introducido aquí ese matiz, esa ligerísima reserva.

Me encuentro, desde luego, en un gran apuro, e incluso me siendo como falto de base en que apoyarme, y estoy obligado a decirles en seguida por qué. En la medida en que yo puedo hacer inventario de las influencias ejercidas al comienzo sobre el desarrollo propio de mi pensamiento, me parece que la influencia de Kierkegaard fue prácticamente inexistente. Un hecho es cierto en cualquier caso: yo no leí a Kierkegaard, y no en su conjunto,

sino sólo escritos sueltos suyos, hasta mucho después de publicar mi *Diario metafísico* en 1927. Y hasta 1940, o mejor, hasta comienzos de 1941 no trabé conocimiento, por consejo del P. de Lubac, con el *Post-scriptum*, que es la única obra de Kierkegaard que ha retenido profundamente mi atención. Debo añadir, sin embargo, que antes había leído las *Migajas filosóficas* en la traducción alemana publicada por Diedrich. ¿En qué fecha exacta? Todo lo que puedo decir es que lo hice por consejo de J. Wahl, que se hallaba entonces sumergido en el trabajo de preparar sus *Estudios kierkegaardianos*. Debió de ocurrir, por tanto, hacia 1935. Tales son los hechos.

El nombre de Kierkegaard lo encontré por vez primera en la *Historia de la Filosofía* de Hoffding, cuando preparaba mi licenciatura en filosofía en 1906-1907. Y recuerdo claramente que comprendí muy mal la exposición tan breve que el historiador danés ofrecía de este pensamiento. Pero acaso sea necesario remontarse hasta un tiempo anterior, hasta la época en que descubrí el *Brand* de Ibsen, que me produjo una impresión muy honda; pues creo recordar que en el prólogo se mencionaba a Kierkegaard.

Es muy posible, por otro lado, que alguna frase, alguna alusión, alguna cita encontrada en el curso de mis lecturas, y de las cuales no he conservado ningún recuerdo explícito, hayan contribuido, sin embargo, a desencadenar en mí un movimiento de pensamiento que debía conducirme a las que luego serían mis posiciones propias. Esto no es más que una hipótesis, que nada permite excluir. Me inclino a pensar, en efecto, que una simple frase de la que no guardamos luego ningún recuerdo explícito, puede desempeñar un papel determinante, mientras que un grueso libro leído concienzudamente viene sólo a acrecentar el depósito inerte de lo que llamamos, de un modo bastante engañoso, nuestro «saber».

Estoy de acuerdo, por otro lado, en que todo esto no tiene en sí mismo mucho interés. Pero dado el contexto en que se sitúan estas palabras mías, me creía obligado a expresarme con la máxima claridad posible sobre estos

puntos de referencia, a los que el historiador de la filosofía concede a veces una importancia excesiva. Pienso que debemos guardarnos lo más posible de trasponer a ese terreno los hábitos o las exigencias catastrales que empleamos cuando se trata de propiedades materiales. Acaso sea preciso decir, por otro lado, que la noción de propiedad tiende a perder cada vez más su sentido allí donde se trata, no digamos únicamente de ideas, sino de un cierto estilo de pensamiento; ahora bien, de esto justamente es de lo que aquí se trata.

Lo que me parece importante es preguntarme hasta qué punto el rumbo inicial de mi pensamiento, tal como aparecía ya en *Fragmentos filosóficos,* anteriores al *Diario metafísico,* y en el mismo *Diario,* puede ser considerado como homólogo, por así decirlo, con respecto al de Kierkegaard. A decir verdad, yo no podría decidir en modo alguno esto por mí mismo, pero quisiera al menos intentar precisar aquí lo que me parece que fue aquel rumbo.

Cuando intento recordar la época lejana —más de medio siglo ha transcurrido desde entonces— en que mi pensamiento intentaba constituirse a costa de innumerables tanteos y ensayos, creo poder decir que yo procedía entonces a realizar un verdadero reconocimiento en un terreno que me parecía entonces relativamente virgen. Yo avanzaba como un explorador poco seguro de sí. Sin embargo, se necesitaba que yo hubiese sido puesto en estado de alerta. Pero ¿qué significa esta palabra? Quiere decir que el pensamiento que entonces tenía vigencia no me satisfacía, que incluso despertaba en mí una protesta que intentaba articularse, y esta protesta se transformaba en un aguijón.

Me parecía que el idealismo crítico, muy dignamente representado entonces en la Sorbona por un Leon Brunschvicg, al afirmar que el término «verdad» no adquiere su sentido más que allí donde se opera una verificación a la que se le pueden exigir criterios rigurosamente definidos, dejaba de lado un terreno inmenso al que tal proceso no podía aplicarse y que, sin embargo, se-

guía siendo tributario del pensamiento o de un pensamiento: con esto quiero decir que me parecía imposible dejarlo abandonado pura y simplemente a una afectividad reducida a sí misma.

Es verdad que yo sentía la más profunda admiración por Bergson, cuyos cursos en el Colegio de Francia tuve el privilegio de seguir durante dos años. Sin embargo, *La evolución creadora* me había decepcionado por múltiples razones, y en particular porque me parecía que presentaba una interpretación arbitrariamente simplificada de la historia de la filosofía. Y me rebelaba también, me parece, contra una visión demasiado reductiva de la inteligencia.

Es preciso añadir que entonces me encontraba influido por la lectura (parcial) de los filósofos postkantianos, en particular de Schelling, y acaso más aún de los idealistas anglosajones: pienso aquí sobre todo y casi exclusivamente en Bradley y en Bonsanquet, a los que luego se agregarían Hocking y Royce. Observo, de pasada, que lógicamente debería haber conocido a Royce antes que a Hocking, pero la cronología fue la que acabo de indicar. Lo que con mayor claridad se destaca en las notas redactadas por mí entre 1910 y 1914, las más significativas de las cuales han sido publicadas hace dos años, es una desconfianza cada vez mayor con respeto a la noción de integración y a las ilusiones a que puede dar lugar, desde el momento en que uno se obstina en colocar en el centro de la especulación filosófica una verdad que sería *all-inclusive,* es decir, omnicomprensiva, como ocurre, por ejemplo, con el absoluto de Bradley. Yo quería mostrar que cuando se intenta situar lo finito o lo imperfecto con relación a un sistema absoluto, se desemboca en aporías: lo imperfecto, decía yo, debe existir en cuanto tal en lo absoluto; de lo contrario, es exterior a él, y entonces lo absoluto no es más que un puro contenido, una construcción completamente ideal. Mas, por otro lado, lo imperfecto no puede existir en cuanto tal en lo absoluto, pues, si esto ocurre, entonces lo absoluto no es más que una unión de elementos que subsisten en su particu-

laridad y no pueden, desde ese momento, constituir un verdadero sistema. «Estas dos exigencias igualmente esenciales se manifiestan contradictorias y no es posible dar satisfacción a ambas a la vez. El saber absoluto no puede ser, en su conjunto, comprehensión total y sistema inteligible, no puede ser a la vez absoluto intensiva y extensivamente, y, por otro lado, no es nada si no es ambas cosas» *(Fragmentos filosóficos,* pág. 34).

Piénsese de esta crítica lo que se quiera, parece que ella habría podido llevarme a una posición pluralista. Me acuerdo muy bien de haber leído el libro de W. James titulado de ese modo [1]. Pero lo cierto es que yo no pensaba en modo alguno en adherirme a una concepción de ese tipo. ¿Por qué razones? Me parece que esencialmente porque el pluralismo se me presentaba, sin razón o con ella, como una concepción *cosista,* y yo estaba demasiado influido por el idealismo como para poder contentarme con ella. Y esta es también, por lo demás, la razón por la que los neorrealistas de aquella época, como Ralph Barton Perry, no ejercieron ninguna influencia sobre mí. Lo que yo entonces buscaba, con unos recursos que hoy me parecen, por lo demás, terriblemente sumarios e insuficientes, era el medio, no de retroceder al realismo, sino de trascender el idealismo. Y a este respecto, sin conocer bien la filosofía última de Schelling —pues en mi Memoria para el título de estudios superiores no había estudiado seriamente más que aquellos escritos suyos a los que pudo tener acceso Coleridge—, había quedado profundamente impresionado por el hecho de que, según me parecía, aquél había llegado a ver en el idealismo una filosofía negativa, más allá de la cual se podía construir una filosofía positiva que permitiera acceder a las realidades de la conciencia religiosa. Si no me equivoco, en el breve tratado titulado *Darstellung des wahren Empirismus* es donde había encontrado yo la indicación de ese programa; y es muy probable que las palabras mis-

[1] Marcel se refiere sin duda a la obra de James titulada *A Pluralistic Universe* (1909). *(N. del T.)*

mas de empirismo superior ejercieran sobre mí una especie de fascinación.

Justamente aquí se encuentra, si no me engaño, el punto de coincidencia entre Kierkegaard y yo. Es conocida, en efecto, la esperanza que Kierkegaard ponía en Schelling cuando acudió a oír sus lecciones en Berlín; y, por otro lado, la profunda decepción que había de sobrevenirle luego. Si intentase expresar en una fórmula relativamente precisa esta analogía en el rumbo o en la inspiración, me parece que me expresaría de la siguiente manera. De un lado, y ante todo, se trataba, repitámoslo una vez más, de salvaguardar —sin proceder a una especie de regresión filosófica— lo irreductible en cuanto tal, o, si se quiere, lo único, es decir, aquello que no se deja integrar o absorber en modo alguno en una totalidad. Pero, de otro lado, tampoco podía tratarse —pues se debía evitar la regresión— de recaer en un empirismo burdo o meramente psicológico.

Lo que resulta claro es que, tanto en un caso como en el otro, el móvil del pensamiento era de orden religioso; se trata, aquí y allí, de salvar la fe en su trascendencia con respecto al saber. Pero lo que me parece singular, cuando me esfuerzo —no sin dificultad, desde luego— por volver a colocarme en el estado de espíritu en que entonces me encontraba y de reconstruir la atmósfera rarificada en que mi espíritu se movía, es que este intento arriesgado y como extenuante no hundía sus raíces en una experiencia directa de Cristo y ni siquiera, diría yo, de la vida cristiana. Yo vivía dentro de un clima agnóstico. Había ciertamente, en mi familia o entre mis conocidos, algunas personas que frecuentaban las iglesias, pero no veo que tuvieran la menor influencia sobre mí ni que yo fuese incitado en modo alguno a seguir su ejemplo. Me acuerdo bien que una o dos veces escuché, no sin simpatía, predicaciones evangélicas. Pero, ciertamente, no fue de ellas de donde provino la atracción. Es preciso admitir, sin embargo, que me encontré en presencia de un testimonio que me convenció. Pero, hasta el punto en que puedo juzgar, y a condición, claro está, de atenerme

a los datos, me parece que este encuentro se produjo exclusivamente en la música; y aludo aquí casi sólo al testimonio de Juan Sebastián Bach, tal como se expresa en las *Pasiones* y en las *Cantatas*. He dicho hace un instante: a condición de atenerme a los datos. Esta reserva es indispensable desde el momento en que se ha reconocido la realidad de la Gracia. Y si yo no la reconocía, ¿cómo habría podido llegar a convertirme? Pero al fin esta conversión tuvo lugar, mucho más tarde, en 1929. Yo no la tenía presente en modo alguno en la época de que estoy tratando, es decir, en el momento en que intentaba abrirme un camino, a través del idealismo, hacia un más allá de éste. ¿Es que yo contemplaba entonces solamente la posibilidad de una conversión en el sentido confesional de la palabra? No estoy nada seguro de ello. Me parece que entonces la oposición entre las diferentes Iglesias cristianas se me presentaba como una especie de escándalo, y que a mi juicio el filósofo debía permanecer fuera de esa disputa comprometedora. Sin embargo, si en aquella época me hubiera visto empujado a decidirme, habría declarado probablemente que sólo el protestantismo podía ser tomado en consideración, en la medida en que salvaguardaba la libertad de espíritu. Algo en mí tendía, por el contrario, a ver el catolicismo como manchado inevitablemente de oscurantismo.

Mas al hablar así presento sin duda una imagen demasiado simplificada de lo que yo pensaba entonces. Sospechaba, en efecto, que podía haber algo absurdo, o incluso inicuo, en acusar a los católicos mismos. Y si me hubieran interrogado sobre este punto, habría dicho sin duda alguna que en la fe de un católico sincero había algo que trascendía indudablemente todos los errores con que la doctrina católica pudiera estar manchada. Pero al mismo tiempo —y esto es lo que hace tan difícil pensar o reconstruir mi posición de entonces— yo me habría negado del todo a reducir esta fe así evocada a una actitud o a una disposición psicológicamente definible. Está fuera de duda —y ya lo he indicado antes, pero es preciso volver sobre ello— que para mí el psicologismo era

el error fundamental de que había que guardarse. Y desde este punto de vista el protestantismo podía aparecer como sospechoso, dado que en la época de que estoy hablando corría peligro de pecar precisamente en este sentido y de desconocer la trascendencia divina. No olvidemos que, antes de 1914, nadie en Francia, al menos en los ambientes en que yo me movía, había oído hablar de Karl Barth.

Pero, contra lo que podría suponerse, el protestantismo liberal no me atraía nada. Se me aparecía como un término medio, o, más bien, como un compromiso equívoco entre la ética y la religión. Pensaba que no respondía en nada a una exigencia fundamental que se basaba en la trascendencia divina. Necesito insistir, sin embargo, en este punto tanto más cuanto que aquí reside, según pienso yo, la concordancia principal entre el propósito kierkegaardiano y el que ha sido siempre el mío, desde el momento en que comencé a reflexionar sobre el dato religioso. Esta intención aparecía con claridad en la primera cronológicamente de mis obras de teatro publicadas, es decir, en *La gracia.* Esta obra no se publicó hasta 1914, junto con *Palacio de arena,* en el volumen titulado *El umbral invisible,* pero fue escrita durante el invierno de 1910 a 1911. Resulta extraño el hecho de que, al igual que en *Palacio de arena,* también aquí el problema esté planteado en un contexto católico. No me referiré ahora más que a la última escena de la obra, pues ella ilustra, de un modo que hoy me parece sorprendente, mi situación de entonces, es decir, mi situación en el momento en que, a mi parecer, más cerca estuve del pensador danés. La escena se desarrolla en el lecho de muerte de Gérard Launoy. Este, que muere de una afección pulmonar, se ha convertido al catolicismo, cosa que debe en parte a la influencia de un misionero encontrado en Suiza. No hablaré aquí del conflicto que le enfrenta a su mujer, psicóloga racionalista y atea. Pero ésta tiene un hermano más joven, Olivier, a quien el catolicismo atrae profundamente. Gérard quisiera oírle pronunciar una profesión de fe concorde con su propia convicción. Olivier

se esfuerza por formular su propio pensamiento, pero evitando sobrepasar sus límites. «Sí, niego que nada en el mundo pueda ser más real que tu creencia... la cual hace gravitar el mundo en torno a sí. La fuerza de la creencia es seguramente la medida del ser.» Pero Olivier siente constantemente la mirada del moribundo sobre sí, del moribundo que espera más. Y continúa diciendo: «Tu fe es real para mí, como el sueño y como la vida... es más que una verdad, es un acto y una creación; es la vida viviente que actúa y que transforma. ¿Más? Siento gravitar constantemente sobre mí tu ansiedad.» «¿Y El?», pregunta indistintamente Gérard. Y Olivier responde: «El es el espíritu que afirma su unidad, El es la fe que se trasciende y se proyecta. ¿Más todavía? No puedo... Acaso El es sólo la exigencia suprema de las almas.» Pero entonces Gérard, levantándose penosamente, grita: «Dios es libre.» Y vuelve a caer: es el fin. Olivier, mirando con angustia el rostro pacificado del muerto, murmura: «Sólo una mirada... y ahora sobre la fe de esa mirada...» Esta es la última frase de la obra.

Cuando releo esta escena, igual que cuando releo la escena final de *El iconoclasta,* resulta perfectamente claro para mí que este diálogo enfrenta en cierto modo dos fracciones de mí mismo. Olivier es el idealista angustiado que retrocede todavía ante el salto final, ante el salto que Gérard ha dado. Y Gérard está ante la muerte como ante una puerta que va a abrirse a la revelación; pero, en cierto modo, está ya al otro lado de la puerta. ¿Diremos que Gérard ha adoptado la decisión suprema? Sin duda, pero esta decisión no es para él más que el consentimiento a una Gracia que le circunda por todas partes.

Pero la cuestión difícil, y en cierto modo insoluble, consiste en saber *dónde* estaba yo mismo al escribir esa escena. ¿Tiene sentido decir que yo estaba, bien del lado de Olivier, o bien del lado de Gérard? Creo, por el contrario, que debemos rechazar aquí la alternativa, y esto me parece extraordinariamente importante. Como ocurre con frecuencia en mi obra, este diálogo corresponde a la situación de un ser que se anticipa en cierto modo

a lo que está llamado a llegar a ser o a pensar. Pero si bien la anticipación supera o trasciende la oposición, no se puede decir con toda exactitud que la suprima en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana. Y esto corresponde verdaderamente a la condición itinerante que, cada vez más, me ha parecido ser mi condición propia. En este punto me parece también que existe una analogía entre el autor de las *Migajas filosóficas* y yo.

Se plantea, sin embargo, otra cuestión relacionada con ésta, que no podemos dejar de tocar aquí, pero a la que no me creo en condiciones de dar una respuesta categórica. Tal cuestión se refiere al papel de la expresión dramática en mi pensamiento y al papel de la comunicación indirecta en Kierkegaard, es decir, de sus pseudónimos y de sus trujimanes. Lo que me haría pensar que se da aquí verdaderamente una relación, un contacto, es el gusto apasionado por el teatro que aparece en el *Diario* de Kierkegaard. Observo, sin embargo, una diferencia esencial: el pseudónimo es en Kierkegaard, después de todo, un portavoz; ahora bien, ha sido preocupación mía constante en mi obra dramática evitar dar a mis personajes ese tipo de función. Es verdad que podría citar casos, sobre todo en *La sed* y en *El emisario,* en que un personaje determinado, en un momento dado, expresa mi pensamiento más profundo. Pero es preciso añadir en seguida que éstas fueron para mí como iluminaciones que se apoderaron de mí por sorpresa. Todo ocurrió como si otro —repito: otro— apartase bruscamente, con una especie de movimiento irresistible, los velos que cubrían para mí mismo ese pensamiento, es decir, en una palabra, que me lo descubrían. De este modo, en estos casos privilegiados —poco numerosos, por lo demás— el personaje desempeñaba una función de revelador y no, en modo alguno, de portavoz.

Pero esto no resultaba posible más que a partir del momento en que yo había realizado lo que es para mí el acto dramatúrgico esencial, es decir, el acto que consiste, para el autor dramático, en vaciarse en cierto modo de sí mismo para dejar sitio a seres distintos de él. Las

mismas palabras de que acabo de servirme implican una proximidad a la *kénosis* de que hablan los teólogos, proximidad que se ha impuesto siempre a mi espíritu desde que he reflexionado sobre mi caso.

Hoy veo con toda claridad —esta evidencia no he llegado a tenerla hasta muy tarde— que mi obra dramática no se puede considerar en ningún grado como distinta de la búsqueda filosófica en sí misma, sino que es en esta obra donde la búsqueda ha tomado cuerpo, en cuanto búsqueda propiamente existencial —no he dicho existencialista—. Esta distinción tiene aquí una gran importancia. Lo que quiero decir es esto: subrayar la intersubjetividad, como lo vengo haciendo desde hace tanto tiempo, es ante todo intentar salvaguardar la autenticidad del *tú,* por oposición a toda representación objetivadora. Mas, por otro lado, desde el momento en que se habla del *tú,* se corre el riesgo de convertirlo en objeto, con lo cual caemos en contradicción con nosotros mismos. Yo diría incluso que es esta contradicción la que amenaza con falsear el existencialismo en cuanto tal. Tal como se me presentó a mí, la solución no consistía en hablar del *tú,* sino en hacer hablar al *tú,* y en crear así lo que yo llamaría el espacio existencial, en el que los sujetos están como en tensión los unos con relación a los otros. Podría preguntarse si un teatro de este tipo, antididáctico por excelencia, no tiene como resorte que lo mueve la paradoja que Jean Wahl ha destacado notablemente en sus *Estudios kierkegaardianos;* me refiero a la unión que se opera en la existencia entre la subjetividad llevada a su paroxismo y una objetividad que se afirma más allá de la objetividad que la ciencia conoce. Por lo demás, yo arriesgo esta observación más bien para indicar una posibilidad: pues, a decir verdad, no estoy seguro de sobrepasar aquí muy sensiblemente los límites de una interpretación histórica aceptable.

En cambio, me parece innegable, de una manera muy general, que una relación entre teatro y filosofía, tal como la que define a mi obra, no es pensable, no es siquiera imaginable más que en una perspectiva como la

de Kierkegaard, o, en rigor, como la de Nietzsche. Es impensable que un filósofo de corte clásico sea a la vez autor dramático. O, al menos, si lo fuera, sólo existiría entre los dos aspectos de su actividad una conjunción externa y no, en absoluto, la interpenetración o la fusión de que he hablado.

En este sentido, y a pesar de todo lo que dije al principio, considero que mi deuda con Kierkegaard es una de las más considerables. Es verdad que podría decirse siempre, y no sin razón, que antes de él hubo pensadores existenciales, por ejemplo San Agustín o Pascal. Pero nadie puede negar que Kierkegaard es, más poderosamente todavía, lo que yo llamaría el carácter estructuralmente dramático de la existencia humana. ¿Cómo no recordar aquí que a esto se debe que Kierkegaard sea innegablemente el precursor de Miguel de Unamuno? Con frecuencia he hecho notar que, cuando se habla de los pensadores existenciales, se olvida demasiado a este gran escritor español. Y como lo había señalado Julián Marías, existe sin duda entre él y yo una estrecha relación, que se refiere precisamente al modo como el pensamiento se dramatiza; con esto no quiero decir en modo alguno que el pensamiento utilice la forma dramática, sino —lo que es muy distinto— que se estructura dramáticamente.

Y acaso, por otro lado —y con esta indicación termino—, el hecho de las tensiones familiares, interiorizadas cada vez más, que yo sufrí en la época muy lejana en que se formaba mi personalidad y en las cuales no me ha parecido necesario detenerme, se podría asimilar al drama secreto que discernimos en las raíces del pensamiento kierkegaardiano considerado en su génesis. Y es probablemente por esto por lo que, en definitiva, y a pesar de todas las reservas formuladas por mí al comienzo, tengo acaso derecho a pensar que, a fin de cuentas, pertenezco a la misma familia que el autor de las *Migajas filosóficas*.

Karl Jaspers: Kierkegaard hoy

La influencia de Kierkegaard en los territorios de habla alemana no se dejó sentir hasta el siglo XX. Sin él no habrían sido posibles ni lo que se ha llamado «filosofía de la existencia» ni tampoco la «teología dialéctica». Durante el medio siglo que sigue a su muerte sólo algunos lectores habían llegado a conocerle en Alemania, a través de traducciones de fragmentos demasiado breves, en que aparecía como un predicador cristiano edificante, como un adversario apasionado de la Iglesia y de la cristiandad, como un escritor estético de estilo sugestivo. La primera impresión profunda la produjo tal vez, en 1905, un pequeño volumen que contenía páginas del *Diario,* elegidas acertadamente por Hermann Gottsched, de Basilea, y publicadas con el título de *Libro del Juez.* Después vinieron las grandes traducciones de casi todas sus obras. Y desde los territorios de habla alemana, su influencia se extendió más tarde al mundo entero.

A mi parecer, nadie sabe quién fue verdaderamente Kierkegaard ni qué quiso decir. Estamos admirablemente informados sobre todos los detalles controlables de su

vida, gracias sobre todo a los investigadores daneses. La lectura de Kierkegaard es fascinante, pero puede hacerse de modos muy distintos. Kierkegaard ha proporcionado los datos y las interpretaciones más penetrantes sobre sí mismo. A pesar de ello, él mismo en cuanto tal, con todo lo que dijo e hizo, es la gran pregunta dirigida a nosotros.

Esta pregunta no surge cuando se le lee sin comprometerse, sintiéndose fascinado tan sólo de manera literaria y estética, admirado por la riqueza de su espíritu. No se da cuando nos contentamos con exponer lo que él escribió, como si se pudiera poseer lo esencial de ello al modo de una materia enseñable. No se da cuando tomamos sus fórmulas como posiciones que nos parecen verdaderas o falsas, y que justificamos o refutamos. Si se inicia una discusión a partir de una de sus fórmulas, se pierde de vista el trasfondo, trasfondo que experimentamos tanto más profundamente cuanto más leemos su obra entera. Sin ese trasfondo nos sentimos arrastrados a una confusión que resulta insoluble al nivel de una discusión puramente racional, nos irritamos, nos indignamos, pero no dejamos que Kierkegaard nos interrogue, que es lo que nos lleva a nosotros mismos. O intentamos convertirnos en sucesores suyos, y quedamos en ridículo. Todo esto comenzó a ocurrir ya así cuando Kierkegaard vivía todavía en Copenhague.

Mas por este camino no se llega a lo que importa. Cuando Kierkegaard habla de modo directo, lo dicho por él no constituye el sentido definitivo. Su comunicación es indirecta. Del método de comunicación indirecta habla él mismo luminosamente, pero una vez más ocurre que, al final, no se sabe lo que es. Pues la comunicación indirecta, que procede conscientemente y calla intencionadamente a dónde quiere ir, no es, justamente, comunicación indirecta como forma de la verdad. Pues entonces el escritor mismo sabe lo que no quiere decir, pero podría decir, y, sin embargo, silencia conscientemente. La auténtica comunicación indirecta, por su naturaleza, permanece indirecta tanto para el mismo que habla como para el oyente, de tal modo que aquello a lo que se re-

fiere no se puede decir en modo alguno de manera directa.

Esto puede dejarnos perplejos, dado sobre todo el estilo extraordinariamente directo de sus exposiciones concretas, la exacta conceptualización de sus especulaciones y sus fórmulas, que resultan contundentes. Nos produce vértigo su manera de estar perpetuamente en movimiento, de volver sin cesar sobre sus interpretaciones anteriores, para sustituirlas por otras nuevas. Y en vano intentamos separarnos de él lo suficiente para poder verle como un todo y así juzgarle.

Las obras de Kierkegaard más ricas de contenido son las de sus pseudónimos. Como él mismo dice (*Una primera y última aclaración,* 1844), a éstos los hace «releer otra vez, y, si es posible, de una manera más interior, la redacción original de las relaciones individuales, humanas, de existencia, lo antiguo, conocido, trasmitido por nuestros padres». Pero con ello se pone de manifiesto que ninguna de las redacciones internas originarias representadas por los pseudónimos es la verdadera, la definitiva, la considerada como tal. El esteta es representado en todo su esplendor y, sin embargo, aparece como completamente perdido. El ético se muestra en una elevada moralidad, sobre todo en el matrimonio, cuyo sentido profundo acaso jamás ha sido expuesto en ninguna parte como lo expuso Kierkegaard a través de sus pseudónimos. Pero al final esta moralidad cae bajo la sospecha de no ser más que un moralismo satisfecho de sí mismo, que no tiene la menor noción de la posibilidad de una decisión religiosa a favor de Dios y en contra del matrimonio. La fe cristiana en fuerza de su absurdo es idea propia del autor pseudónimo, de un autor que no cree, pero que despliega una argumentación conceptual genial, como si quisiera crear los medios con que un espíritu ilustrado podría creer, con buena conciencia, la encarnación de Dios, o como si, por el contrario, quisiera acabar con la fe cristiana, poniendo de manifiesto que lo que él expone no puede sostenerse ni en el pensamiento ni en la práctica.

Todas estas diversas posibilidades de la existencia humana, que Kierkegaard expone con un arte único, son para él invenciones poéticas. Kierkegaard inventa los pseudónimos, personalidades que, a su vez, piensan e inventan. Esto vale también expresamente con respecto a la idea de la fe en fuerza de su absurdo. Todo el que quiera hacer del estadio estético, del estadio ético, de la fe en fuerza de su absurdo, una filosofía o una teología válidas, no está ya con Kierkegaard. Se encuentra, más bien, prisionero de uno de los pseudónimos inventados por él. Cada una de sus creaciones poéticas ejerce una atracción poderosa. Algunos han creído encontrar su propia verdad en el estadio estético, en el estadio ético, en la fe en fuerza de su absurdo. Pero Kierkegaard se niega a entregarse a ninguna de esas figuras.

Kierkegaard quiere tan sólo una cosa: que el hombre acceda a la seriedad. Algunos, indignados contra sus exigencias, que parecen perderse en el vacío, le consideran como un gran sofista, que, con una inagotable abundancia de fascinantes ocurrencias, con una capacidad verbal inaudita —mediante la cual, según los entendidos, condujo el idioma danés hasta una nueva cima—, con una dialéctica irresistible, arrojaría a sus lectores únicamente en la confusión. Pero éstos no saben quién es Kierkegaard. Es cierto, en cambio, que los que se arriesgan a discutir y a reflexionar con él corren peligro de encontrarse presos en un campo ilimitado de reflexiones más o menos ingeniosas, en el cual, al faltarles la seriedad kierkegaardiana, ellos mismos se convierten en sofistas, debido a su falta de sustancia.

¿Quién era, pues, Kierkegaard? El se consideró a sí mismo como «excepción» y explicó el concepto y el sentido de este término. No es posible hablar con brevedad de esto. Interpretando su existencia, Kierkegaard piensa que «en cada generación hay dos o tres seres humanos que son sacrificados a los otros y deben descubrir, en un sufrimiento atroz, aquello que beneficiará a los demás». Kierkegaard se siente «borrado por la mano poderosa de Dios, apagado como un intento fracasado». Yo soy,

dice Kierkegaard, «un hombre que podría resultar necesario en una crisis, una cobaya para la vida». «Estoy ahí como abeto solitario, egoístamente apartado y vuelto hacia las alturas, sin arrojar sombra, y sólo la paloma torcaz hace su nido entre mis ramas». Kierkegaard afirma ser «una boya marina, de la que nos servimos para orientarnos, pero que evitamos al pasar», «un espía que, al servicio de Dios, descubre el crimen de la cristiandad, el crimen de llamarse cristiano sin serlo».

Kierkegaard declaró con la más firme decisión que él no es ni una autoridad, ni profeta o apóstol, ni tampoco reformador. Existía para llamar la atención.

Su máxima exigencia, válida entonces, hoy y siempre, es la sinceridad. No luchó ni por el cristianismo ni por ninguna otra causa determinada. No participó en ninguna realización en el mundo. No tuvo profesión, no se casó.

Durante el último año de su vida combatió contra la Iglesia con una radicalidad y una seriedad tal vez inigualadas antes y después de él en los tiempos modernos, lo cual produjo una enorme sensación en Copenhague. Lo que con esto él quería conseguir lo expresó con una claridad inequívoca: «La sinceridad es para él lo supremo». No combatía a favor del cristianismo del Nuevo Testamento y en contra de la Iglesia; luchaba para que no se los confundiese. «Muy sencillo: yo quiero sinceridad. No soy el rigor cristiano frente a una dulzura cristiana corriente. Soy la sinceridad humana».

Y continúa diciendo: «Si lo que el género humano o el mundo contemporáneo quieren es lo siguiente: rebelarse de un modo honesto, sincero, sin reservas, abierto, directo, contra el cristianismo; si lo que quieren es decir a Dios: 'Nosotros no podemos, no queremos doblegarnos ante ese poder'; pero, claro está, si hacen esto de un modo honesto, sincero, sin reservas, abierto, directo, entonces, aunque pueda parecer muy extraño, yo estoy con ellos, pues lo que yo quiero es sinceridad. Y yo puedo estar en todo lugar donde hay sinceridad.

»Quiero correr riesgos por esta sinceridad; en cambio, no digo que los corra por el cristianismo. Suponiendo

que yo me convirtiera literalmente en un mártir, no sería, sin embargo, mártir del cristianismo, sino porque quería la sinceridad.»

Kierkegaard no pudo obrar, y pensar, y actuar con su palabra tal como lo hizo, más que gracias a que poseía una gran fortuna heredada, la cual le permitía tener tiempo y ocio mientras la gastaba; pero la herencia se acababa y él lo sabía bien. Es verdad que, como había aprobado sus exámenes de teología, podía en cualquier momento convertirse en pastor, cuando la herencia se hubiese disipado. Pero Kierkegaard se cerró definitivamente esta salida con su ataque público contra la Iglesia. También esto lo sabía. Cuando murió repentina e inesperadamente, en pleno combate contra la Iglesia, su fortuna se había acabado.

Pero Kierkegaard, el hombre de la reflexión infinita, de la sinceridad incondicional, del mundo de pseudónimos inventados, habló también, sin embargo, directamente como cristiano. Desde el comienzo, junto a los escritos con pseudónimo, publicó con su propio nombre discursos cristianos, toda una obra compuesta de sermones, que continuó año tras año. Esta obra debía dar testimonio público de lo que era él mismo, que se ocultaba tras los pseudónimos que sustentan su obra principal, poderosa, eficaz. Sin embargo, Kierkegaard rechaza el título de «sermones», aunque muchos de sus discursos los pronunció en el mismo templo. Pues le falta la potestad de la Iglesia (no fue ordenado de pastor). En estos discursos encontramos interpretaciones fascinantes de textos bíblicos. Pero Kierkegaard no utiliza las formas conceptuales que pone en la pluma de uno de sus pseudónimos para expresar la fe «en fuerza de su absurdo». En ellos no ataca a la Iglesia, ni tampoco se presenta en principio como reformador. Su manera de ser cristiano la descubrimos en sus diarios íntimos. En ellos encontramos las crisis que tuvo que atravesar en su vida y en su pensamiento. Pero incluso cuando expresa directamente su cristianismo, el rostro que nos muestra es claro tan sólo en apariencia. Kierkegaard puede decir que no sabe si

cree. Es posible que algo completamente sencillo sostuviera a Kierkegaard desde su niñez, lo preservase, hasta el fin, de ser completamente consumido por su papel de «excepción» y le permitiera morir en paz. Las crisis atroces que tuvo que soportar y que él no quería, las concibe como su tarea, no realizable hasta el fondo, de ser instrumento al servicio de Dios. Todo su sufrimiento se convierte para él en el signo del amor de Dios. Todos los pasos que dio en su conducta y en la publicación de sus escritos, los interpreta, mirando hacia atrás, como una maravillosa disposición de la voluntad de Dios, cuyas decisiones espera respecto a lo que ha de venir. Todo lo que le acontece son las respuestas de Dios a su obrar. Ese algo sencillo es una fe no conceptual, una fe que no tiene necesidad ni de la Iglesia ni del dogma. Ella es la que le hace escoger, como inscripción para su tumba, los versos del poeta Brorson:

Todavía un poco de tiempo,
y entonces se ha ganado,
y toda la disputa
se reduce a nada.
Entonces podría beber
de los arroyos de vida,
y siempre, eternamente,
hablar con Jesús.

Supongamos que Kierkegaard volviera hoy. Se pondría al servicio de la sinceridad. Nos diría lo mismo que a sus contemporáneos: Engañáis a Dios y os engañáis a vosotros mismos, a vosotros, cristianos que no vivís imitando el Nuevo Testamento. Os negáis a ver que cuando la verdad se manifiesta realmente en el mundo, se la sofoca.

Y tal vez añadiría: Os engañáis en la política, creyendo en la democracia y olvidando el hecho de que estáis continuamente ocupados en no dejar que se desarrolle.

La idea misma de libertad política os sirve para disimular la hipocresía que hay en nosotros, los hombres, pues utilizáis la libertad para suprimirla.

Os engañáis en vuestras convenciones y en vuestros bellos discursos, pretendiendo que las cosas marchan mejor, siendo así que el mundo se encamina hacia la próxima catástrofe.

Os negáis a ver el estado de engaño en la vida pública, os engañáis con vuestra libertad de prensa, pues incluso cuando denunciais sus múltiples dependencias externas e internas, no la tenéis constantemente en vuestra conciencia.

Os engañáis también cuando, indignados, atacáis algo por motivos humanitarios, denunciando y provocando escándalos, viviendo en una actividad negativa. Pues no hacéis esto a causa de la seriedad de vuestra existencia fundada en una fe, sino por disfrutar de una superioridad moral que permite juzgar desde arriba, y también por el gusto de lo sensacional, de los éxitos literarios y artísticos, de una vida estéticamente rica y llena.

Pero os engañáis también cuando, movidos por mis escritos, decís todo esto.

Si Kierkegaard hablara así, no haría ninguna propuesta. Unicamente intentaría decir directa e indirectamente la verdad. Aludiría a todas estas cosas y a otras muchas, con su poderosa energía espiritual.

Pero nos dejaría solos. Pues no quiere ser más que una señal en el mar, por la cual se orienta nuestro barco, pero a cuyo margen pasa. Nosotros mismos debemos encontrar nuestro camino; cada ser humano debe llegar a ser él mismo, y no seguir a Kierkegaard, existencia de excepción. Sin embargo, Kierkegaard es algo más que un punto de orientación. No nos deja tranquilos. Nos asusta cuando nos ocultamos, cuando queremos refugiarnos en convencionalismos o anticonvencionalismos. Quiere la verdad, sólo la verdad, y la seriedad, que es la única que puede captar aquélla. Pero lo que la verdad es, eso Kierkegaard lo deja sin decidir.

Sospecho que si Kierkegaard viniera a nosotros como un desconocido, lo rechazaríamos indignados, como a un personaje demoledor, como a un loco ridículo, como a un individualista enemigo de la humanidad. Tal vez ten-

dría que padecer en sí mismo la manera como el mundo políticamente libre sofoca la verdad, ser aniquilado por la calumnia, por el asesinato de la fama.

¿Qué ocurriría, sin embargo, si Kierkegaard fuese escuchado? En el primer momento, nada. Pues Kierkegaard se dirige exclusivamente al individuo, y a éste no le muestra el camino que debe recorrer, no le da ningún consejo.

Tampoco nos incitaría a realizar una acción constructiva en el mundo. Pues, a su juicio, realizaríamos siempre, probablemente, tan sólo un nuevo engaño.

Probablemente, con una ironía incisiva, nos dejaría al desnudo. ¿Qué diría al verse festejado por su patria, por el mundo, por la Unesco? En lo que a nosotros los profesores se refiere, ya dijo de antemano lo que pensaba de nuestra actividad: «Intelectualmente el capital que dejaré no es tan pequeño. ¡Ay!, sé bien quién me heredará: el personaje que tanto me repugna, el que, sin embargo, ha heredado hasta ahora todo lo mejor: el profesor, el catedrático. Y aunque el catedrático llegase a leer esto, ello no le detendría: también de ello haría objeto de enseñanza».

No nos engañemos sobre el sentido de ese «no» que nos lanza. Acaso nos diría: Si fuera vuestro contemporáneo, también vosotros me trataríais tal como fui tratado en Copenhague. Ahora me festejáis como pasado, como inofensivo, como un fenómeno espiritual que se ha hecho célebre y con el cual os engalanáis como con una decoración, expoliándome así a mí mismo de mí mismo.

Pero Kierkegaard dijo también que el hecho de que fuera sacrificado a su época es lo que aprovecharía a otros. Por esto debemos preguntarnos qué es lo que Kierkegaard puede significar para nosotros. Pienso que Kierkegaard puede producir en nosotros una conmoción que nos lleve al camino de la sinceridad, a ese camino difícil, inatacable, que hay que buscar de nuevo cada día. Y puede además enriquecernos con la intuición de posibilidades humanas que constantemente nos causan inquietud. Puede producir una sublevación de todas nuestras

motivaciones secretas, para hacer posible en nosotros la conversión sin la cual la humanidad está perdida.

Kierkegaard vive esperando la catástrofe futura, y no puede soportar esto más que pensando en la eternidad e inmutabilidad de Dios.

Dice a nuestra época: Las cosas no marcharán mejor, las guerras más horrorosas no cambiarán a los hombres. Unicamente cuando de nuevo se crea en las penas eternas del infierno irá todo mejor. ¿Pero sirvieron para algo cuando se creía en ellas?

Es una cosa extraña: ¿Debe Kierkegaard significar algo para nosotros, aunque no nos ofrece más que la exigencia de una sinceridad ilimitada y la rica intuición, enorme desde luego, de posibilidades humanas?

No hay comparación alguna entre él y los grandes que nos colman: Homero, los trágicos griegos, Dante, Shakespeare, Goethe; no hay comparación alguna entre él y Platón, a quien tanto amaba, ni con Kant, a quien respetaba. En Kierkegaard hay algo esencialmente diferente, algo tremendo, que no nos deja en paz, en cuanto se ha comenzado a comprenderlo.

Tal vez todo aquel que no se abre a Kierkegaard, o que un buen día lo considera liquidado, permanece hoy pobre e inconsciente. No sabemos lo que es, pero en todo caso es la voz moderna que nos conduce a la suprema lucidez y nos hace sentir la máxima exigencia.

Jeanne Hersch: «El instante»

No he podido comprobar si fue Kierkegaard mismo quien habló de «intrepidez dialéctica», designando con esa expresión la virtud que permite aferrarse con fuerza al problema, defendiéndolo contra la elocuencia, la presión, la seducción, la erudición, la autoridad, el sistema. Aferrarse con fuerza al problema significa casi siempre para Kierkegaard clavar en el alma un aguijón en cuya punta coexiste lo que se excluye. Lo incompatible está en el seno de la condición humana. Todo consiste en saber qué se hace con ello o qué se hace, mediante ello, consigo mismo. Lo incompatible permite todo tipo de juegos de palabras y de manos, a diferentes niveles. Invita a las más ingeniosas racionalizaciones. También se lo puede olvidar. Pero, de hecho, la manera más cercana y más corriente de desarmarlo consiste en recurrir al espacio y al tiempo para exponer los términos mediante la yuxtaposición o la sucesión. De un golpe desaparece la incompatibilidad; no quedan más que las etapas de un paseo, o una historia contada, y resulta lícito emplear todas las líneas de huida de lo objetivo y de lo general.

Ahora bien, la intrepidez kierkegaardiana no es, en modo alguno, la que explora el espacio, sino la intrepidez del cerramiento extremo. Concentra el espacio y el tiempo en un solo punto, en el que los términos incompatibles coinciden excluyéndose. Es el punto de lo imposible. Para Kierkegaard lo imposible no es signo de la nada, sino de existencia, de surgimiento, de nacimiento de verdad. Allí donde cesa la coherencia pensable, allí la existencia naciente obtiene su victoria sobre lo universal abstracto.

Si existe una «filosofía» de Kierkegaard, tal filosofía se parece menos a un sistema que a un dardo. Es una filosofía del punto. Y ese punto es el instante.

En Kierkegaard el instante tiene por lo menos tres sentidos. El instante es el punto de descubrimiento de la verdad. Es «el maestro» o el «dios» que constituye la condición de tal descubrimiento. En fin, Kierkegaard dio ese título a la revista agresiva que publicó en el último año de su vida, para sostener su violento combate contra la Iglesia; ese nombre indica un tercer sentido: el instante es también el punto en que estalla la lucha entre la subjetividad comprometida con lo absoluto y el mundo infiel de las instituciones.

Pero este triple sentido se reduce también a un sentido único: indica que el punto de descubrimiento de la verdad es un acontecimiento y no un saber, y más aún, que ese acontecimiento pertenece a un orden único, puesto que es, a la vez, un acto, un encuentro y una persona. Allí donde la incompatibilidad bloquea el pensamiento teórico, surge alguien y hace acto de presencia.

El «instante, a cuyo alrededor gira todo», dice Kierkegaard. Kierkegaard insiste, en efecto, sobre ello. Opone «el dios» (Cristo), *condición* de la verdad, a Sócrates, que es su *ocasión*. Kierkegaard parte de la cuestión socrática: Si la virtud es conocimiento y, por lo tanto, verdad, ¿cómo se la puede aprender? ¿Cómo buscar aquello que se sabe? ¿Y cómo buscar lo que no se sabe? El griego

Sócrates debilita o incluso anula el comienzo: toda búsqueda es un recuerdo. La virtud se encuentra en el alma de repente —a esto se debe el que, en Platón, la prueba de la preexistencia del alma antecede a la de su supervivencia. Por ello, dice Kierkegaard, es Sócrates un partero; y esta relación es, según él, la más alta que un hombre puede tener con otro, aquello en que no dejará de tener razón por toda la eternidad. (Y añade que Sócrates fue «una comadrona diplomada por el mismo dios»). De aquí procede, en la óptica socrática, el carácter enteramente contingente de todo punto de partida temporal en la historia de un alma. El maestro no es más que la ocasión; él no debe darse *a sí mismo*. Si lo hace, «no es el amigo del alumno y, menos aún, su maestro». La nobleza, la humanidad, la magnanimidad que Kierkegaard reconoce a Sócrates consiste justamente en su oscurecimiento, en su desaparición ante la verdad eterna —anterior—, cuyo descubrimiento ha «ocasionado» en el discípulo. La grandeza de Sócrates consiste en negarse —cosa muy rara— a ser «una autoridad». «Pues ningún hombre ha sido jamás realmente una autoridad, y, en cuanto autoridad, no ha hecho nunca bien a otro». Por tanto, aquí importa poco *quién* ha sido el maestro; esto no representa más que el lado anecdótico del asunto. Y es precisamente de este *poco* de importancia de donde el maestro socrático obtiene su grandeza.

A la magnanimidad socrática (la más alta en el nivel humano) opone Kierkegaard la novedad que es la situación cristiana, pero sin pronunciar esta palabra. «Si ahora las cosas no deben ser así, entonces el instante en el tiempo debe poseer una significación decisiva, de tal manera que no pueda yo olvidarle en ningún momento, ni en el tiempo ni en la eternidad, porque lo eterno que no existía antes ha nacido en este instante». El maestro socrático no puede ser, para el discípulo, más que la ocasión de recordar que él es no-verdad, lo cual recrudece en cierto modo su exilio lejos de la verdad. «Por este recuerdo, el maestro rechaza al discípulo lejos de sí, y tiene que hacerlo, porque el descubrimiento de su no-

verdad no puede ser realizado más que por el discípulo mismo». Mas para que el discípulo tenga la verdad, el maestro debe aportársela y proporcionarle la «condición» para que la comprenda. (Obsérvese en todo momento la perífrasis usada para evitar la palabra «gracia», como asimismo las palabras «pecado» o «Cristo»). Esta condición es el poder mismo de interrogar al sujeto de la verdad. «La condición y la pregunta implican lo condicionado y la respuesta». Véase aquí cómo el instante existencial, que es como la imposible síntesis transtemporal de las dimensiones del tiempo, reemplaza el pasado esencial de la relación socrática. En el instante, por el instante, el maestro *recrea* al discípulo, antes de comenzar a enseñarle. «Ningún hombre puede hacerlo. Se necesita el mismo dios».

El instante es, pues, acontecimiento subsistente. El discípulo ha debido quedar *despojado* antes de la condición; y ello, no por el dios, ni por azar, sino por sí mismo. El discípulo es no-verdad por su propia culpa. Esta no es, por su parte, libertad; el discípulo está atado fuera de la verdad, está excluido. No puede liberarse a sí mismo; «se sirve de la fuerza de la libertad en provecho de la no-libertad, y la fuerza de su no-libertad aumenta mediante su libertad en ella». Tampoco el maestro que le salva de sí mismo podría ser olvidado, desaparecer socráticamente. El «instante» en que se da la condición es «breve y temporal como todo instante»; pasa, como todos los demás, en el instante posterior; y, sin embargo, es decisivo, lleno de eternidad. Tal instante debe tener verdaderamente un nombre propio; llamémosle: plenitud de los tiempos.

El instante posee un carácter absolutamente decisivo, en el sentido de una irreversibilidad, de un «renacimiento», de un «tránsito del no-ser al ser» y escapa a todo pensamiento objetivo. La pregunta: «¿Se puede pensar esto?», no tiene, en efecto, sentido más que para aquél que ha *re*-nacido de este modo, de igual manera que sólo el que ha *nacido* puede interrogarse sobre el nacimiento. El instante es obra, está actuando, es la decisión del dios

realizándose. No tiene nada de una unidad abstracta. A propósito de las pruebas de la existencia de Dios, Kierkegaard dice: «Mi conclusión no llega jamás a la existencia, sino que procede de ella». «Yo no pruebo que una piedra existe, sino que esta cosa que existe es una piedra». El instante, esa «decisión de la eternidad», añade Kierkegaard.

Por su discontinuidad radical el instante kierkegaardiano no admite, evidentemente, ninguna necesidad de tipo hegeliano. Kierkegaard lo subraya: No hay más necesidad en el pasado que en el porvenir. Si la hubo en el pasado, no hay razón para excluirla del porvenir (nosotros diríamos: No habría razón para no pasar de Hegel a Marx). «Si la necesidad pudiera penetrar en un solo punto, no se trataría ya del pasado y del porvenir». La necesidad anularía las dimensiones del tiempo.

Pero no es esto lo que ocurre. Muéstrase aquí del modo más claro el malentendido único que ha permitido a algunos imaginar un punto de convergencia entre Marx y Kierkegaard. Este malentendido proviene de una semejanza efectiva pero superficial, en un punto importante: ambos, refiriéndose en particular a Hegel, reaccionan contra las filosofías «eternalistas» anteriores, que de la condición humana aspiraban a retener tan sólo los componentes permanentes, olvidando que su componente más permanente es la particularidad infinitamente variable y, al final, única de su *situación*. Ambos, Marx y Kierkegaard, otorgan una importancia casi fatal al hecho de que el hombre está siempre en situación, se halla ligado inexorablemente a un contexto concreto. Pero en cada uno de ellos los vocablos «situación» y «concreto» poseen significaciones completamente distintas, irreductibles. Para Marx, la particularidad de toda «situación» se capta por referencia a la totalidad del espacio histórico. Para Kierkegaard, esa particularidad constituye la unicidad puntual del instante; habría que decir: el antiespacio.

El instante aparece, por tanto, singularizado al máximo, desreificado, reducido a la puntualidad del aconteci-

miento. Es preciso comprender, por otro lado, que aquí «acontecimiento» no se refiere al aspecto «hechos», al aspecto constatable de lo que ocurre, sino, como dice Kierkegaard, a «*que* ocurre». Lo que ocurre, escribe Kierkegaard, se puede conocer inmediatamente; pero de ningún modo se puede conocer *que* ha ocurrido, y ni siquiera *que* ocurre, aunque ocurra ante nuestra cara. Tal vez sería mejor decir, en lugar de «acontecimiento», «advenimiento», a condición de no olvidar que éste no va seguido por ningún reguero de duración. Concebido de este modo, el instante pulveriza toda generalidad, toda organización social, toda realidad institucional, mediante la pura radiación del absoluto existencial. En él y por él se ejercita el hombre en lo imposible, en la imposibilidad de ser cristiano, en la imposibilidad de pertenecer a una Iglesia, en la imposibilidad de durar (o de lo que san Ignacio llama «el tiempo siguiente»). La historicidad niega la historia; el instante anula la duración. Por ello ha podido Jaspers aproximar las dos «excepciones», Kierkegaard y Nietzsche, y comparar el rechazo kierkegaardiano de las instalaciones temporales con el instante danzante de Nietzsche o con su eterno retorno hierático. La violencia de estos angelismos, cristiano o ateo, con respecto a las conquistas técnicas que, al hilo de un tiempo esclavizado, adornan al mundo contemporáneo, ha marcado profundamente a nuestra época.

Hoy vemos, en efecto, que el «instante» oscila entre un límite casi nulo y un núcleo de ser irreductible. Parece que, en cierto modo, el instante se desvanece en las ciencias, las cuales se sirven del tiempo continuo, no articulado en pasado y porvenir, que es el tiempo de la naturaleza, y en cuyo seno la precisión creciente de las medidas hace aparecer toda simultaneidad como inasible. De otro lado, el instante vivido se enfrenta, por su discontinuidad existencial, a la medida, a la objetividad, a la continuidad explicativa. A esto se debe la importancia que el instante ha adquirido en el pensamiento filosófico contemporáneo. Todas las formas de lo que se ha llama-

do, burdamente, «existencialismo», son filosofías del instante. Hay aquí una toma de conciencia aguda y exigente de algo que es «casi nada», de algo a lo que «casi todo» se obstina en negar, y que no resiste a este «casi todo» más que replegándose al máximo a su fragilidad esencial.

Fragilidad esencial de lo que es existencial: el acto libre. Cuando Hegel intenta exponer relaciones «dialécticas», sus análisis poseen, ciertamente, una urdimbre maravillosamente fina, compleja, tupida, si se los compara con los que hoy se hacen al amparo de la misma palabra, que se aplica ahora a cualquier cosa. Sin embargo, cuando Hegel desenmaraña la dialéctica del instante, cuando despliega su estructura constitutiva, hace su *descripción.* Descripción inevitablemente exteriorizadora, a pesar de la vuelta final a la interioridad, y exteriorizadora para el lector: tal descripción incita a éste a recorrer las etapas sucesivas cuyo término concreto es el instante; le hace *caminar.* Kierkegaard, en cambio, en lugar de describir dialécticamente el instante, lo actualiza, utilizando su dialéctica irresistible e incansable. *Actualiza* su inestabilidad en aquel a quien domina «él», es decir, Cristo. Esta actualización no debe nada a ninguna coherencia lógica, ni a un juego dramático, ni a la violación panlógica de la lógica que da vida al proceso hegeliano. No tiene otro apoyo que el acontecimiento mismo, que se realiza en el que intenta hablar de ella o «comprenderla». Kierkegaard no habla *de* dialéctica; *es* esa dialéctica, o mejor, llega a serla. Lo mismo que en Marx, se trata, por tanto, de una dialéctica no teórica, sino *ejercida,* mediante la cual la palabra se hace acto. Sólo que, en lugar de ser, como lo es en Marx, acto desplegado en el espacio y en el tiempo, en la exterioridad y la sucesión de la historia, la dialéctica aquí se recupera en la puntualidad interiorizada del instante. El acto no es aquí ya yuxtaposición de una causa y un efecto, de un sujeto y un predicado, de un antes y un después. Todo eso está ahí, pero recuperado en la unicidad. Un acto es alguien ahora, en el presente. El pensamiento griego, al referirse a una plenitud pasada, se servía del discurso para encontrar el

camino de ella, y el maestro se esfumaba después de haberlo trazado. El marxismo tiende hacia una consumación futura, y el discurso se hace acto para acelerar la hora. Pero Kierkegaard escribe: «Mientras que todo el *pathos* del pensamiento griego se concentra en el recuerdo, el *pathos* de nuestro proyecto se concentra en el instante». Este proyecto es el tránsito del no-ser a la existencia. Es la decisión del dios que, debiendo existir desde toda la eternidad, llega a ser justamente el instante, realizándose en el tiempo. Cuando no hay más que «la ocasión» (cf. Sócrates), «el instante no aparece, pero el recuerdo lo engulle en su eternidad. El instante es producido justamente por la relación de la decisión eterna con la ocasión desigual». El instante es, pues, la intersección de lo transtemporal en lo temporal.

A propósito de Kierkegaard podemos poner de relieve lo que constituye sin duda la divergencia crucial —aunque, con mucha frecuencia, implícita— que enfrenta a los pensadores de hoy. Unos —como Marx y como también, de un modo muy diferente, Sartre— piensan que basta con que Dios exista para que la libertad humana se desvanezca. La libertad no tiene sentido ni realidad más que en cuanto contemplada desde un futuro, en la perspectiva —real o ilusoria— de una consumación temporal. Otros —como Kierkegaard y, siguiéndole, Jaspers— piensan que toda consumación temporal subordinaría la libertad a una finalidad teórica, siendo así que aquélla es de un orden completamente distinto, el cual es el único que hace posible la irreductible trascendencia divina. Contrariamente a lo que proclaman sus adversarios al acusarlos de «idealismo», los últimos no se alejan en modo alguno de lo concreto, de las realidades positivas, de la actualidad vivida. Por el contrario, como hemos visto, se atienen al «instante» en la singularidad absoluta de su situación histórica, y le otorgan tanta importancia que ningún futuro edénico podría justificar ni compensar su mutilación. Tampoco desdeñan la vinculación de los instantes, condición de la acción efectiva y de la responsabilidad moral; pero esta vinculación no se establece por

referencia a un fin último futuro: su realidad al hilo del tiempo no es más que la proyección y como la ostentación de la unidad transtemporal, inconcebible, de todos los instantes, la cual hace que cada uno sea único y absoluto.

Para los primeros el tiempo encuentra su valor y su consumación en un futuro todavía temporal. El tiempo, la historia —aunque sea necesario hacerla— se convierten en un panorama. Con todo, de modo paradójico, la insistencia con que subrayan el carácter histórico de toda cosa y con que luchan contra toda referencia a la inmóvil eternidad o contra toda espera contemplativa, acaba por paralizar su dinamismo, virtualmente consumado en su totalidad. Venganza extraña, pero muy comprensible. Si no existe más que el tiempo, entonces o nada tiene sentido, o el sentido está en el tiempo, y en este último caso la historia se encuentra virtualmente atada a un dato futuro. Para los otros, por el contrario, el corazón vivo de la historia no cesa de latir en el instante, en el cual la eternidad rechazada no deja nunca en reposo al tiempo. La historia vive de deseo y de esperanza, no de promesa total y de saber. La promesa total, el presunto saber el fin, sí que son, en cambio, «idealistas», «opio del pueblo», pues la acción pierde entonces su punto de inserción, el *hic et nunc* del sujeto libre, el instante.

Las filosofías del instante se oponen de este modo a las de la totalidad. Las segundas saben defenderse mejor. Engendran sus instituciones, que duran al hilo del tiempo. Tienen su coherencia lógica, comunicable didácticamente. Responden a las angustias de la derelicción. Ya sean religiosas o ateas, ofrecen un abrigo colectivo. Es justo añadir que, al crear sus órganos y sus instituciones, asumen la condición de lo que dura, la estrecha interdependencia histórica, los errores que es preciso cometer si se quiere durar. Las primeras repiten una y otra vez una exigencia absoluta, solitaria, sin institución ni autoridad, que no concierne finalmente más que a la libertad y sólo a ella. El riesgo de las segundas consiste en encarnarse de un modo tan pesado que el motivo de la encar-

nación desaparezca y la encarnación cese de ser tal, para no dejar subsistir más que pesadas estructuras positivas. El riesgo de las primeras es la pureza sin encarnación, el angelismo, el instante que se sustrae a las servidumbres de las consecuencias temporales.

Debemos subrayar aún un rasgo característico del pensamiento contemporáneo: para él no es el instante *objeto de visión;* el instante no se ofrece a la «teoría», en el sentido griego de la palabra. Es un problema moral, existencial, metafísico, constitutivo de la conciencia temporal *vivida,* germen de todas las ambigüedades *necesarias* de la condición humana (necesarias a la libertad); suscita inmediatamente numerosas líneas de huida, que permiten a ésta escapar —o fingir escapar— a la libertad, en el pasado, en el porvenir, en la totalidad o la vanidad del tiempo, o en lo intemporal, o en una fijación arbitraria y artificial del instante mismo. Es un problema moral, por tanto, que propone ante la existencia su *to be or not to be,* al cual sólo puede dar respuesta una decisión, no una certeza.

A propósito de la flecha, Zenón preguntaba: «¿Cuándo se mueve?» A propósito del instante lo que se pregunta es: «¿Cuándo puedo, cuándo debo existir?» Me parece —y hago esta observación de pasada —que no se ha insistido bastante en la intensa moralización metafísica ocurrida en la filosofía contemporánea. Tal moralización comporta, sin duda, un enriquecimiento excepcional. Podemos preguntarnos, sin embargo, a dónde nos lleva la pérdida de prestigio de la mirada puramente teórica, tal como la elucidaron los griegos, la cual había permitido el nacimiento de leyes formales, en las ciencias y en la ciudad.

El instante encierra todavía otras consecuencias. Hemos visto que su puntualidad excluye la espacialización, las instalaciones que la indiferencia del espacio permite a todo aquello que en él se yuxtapone. El instante es a la vez el angelismo y la intolerancia kierkegaardianos. En

verdad, su obra no permite, no debería permitir en principio ninguna comprensión a un incrédulo. En otras filosofías cristianas a éste le resulta posible decir: «Comprendo hasta aquí, estoy de acuerdo en tal plano, sigo tal razonamiento, pero aquí nos separamos, ya no comprendo, ya no estoy de acuerdo». El mismo pensador cristiano ha dicho con frecuencia: «Hasta aquí yo avanzo con la luz natural, y todo el mundo puede acompañarme. Más allá, ciertamente, comienza la revelación, inteligible tan sólo a los que poseen fe». Pero esto no ocurre ya cuando nada tiene sentido más que gracias al instante, que es la Paradoja y Cristo. No digo Dios, o lo Eterno; digo el Instante, Cristo. El no cristiano que, como yo, descifra estos textos y encuentra en ellos un sentido decisivo, sabe que penetra en esta obra tan sólo por efracción, contra la voluntad del autor. Nada hay menos universal, menos generalizable, menos abierto a ningún ecumenismo que esta obra y esta vida, obstinadas en nutrirse una y otra vez de la única fuente de la paradoja histórica, que fue el instante en que vivió Cristo.

Pero nada hay tampoco menos ligado a una Iglesia constituida que esta barrena tenaz, clavada en el instante paradójico, para extraer de él las exigencias imposibles, contradictorias y, sin embargo, sagradas, que deben impedir para siempre a toda Iglesia el estar satisfecha de sí misma.

Insoportable para los cristianos, recusada por los no cristianos, ¿a quién concierne, en última instancia, esta obra?

La nueva y, sin duda, última paradoja consiste justamente en que el instante kierkegaardiano concierne al no-cristiano *por su carácter exclusivo,* y al cristiano *porque le es insoportable.* Ambos, sin coincidir del todo, encuentran allí el desafío que los hace erguirse y les fuerza a responder «presentes» ante la exigencia de verdad.

Ningún camino conduce a ninguna parte. La cruz es como un ingente clavo hundido en el corazón del sentido, y Kierkegaard se disfraza para clavarlo una y otra vez en cada uno, a golpes de imposibilidad.

Acabo de decir que en otro tiempo existían, y todavía hoy hay, zonas sometidas a la revelación y zonas entregadas a la investigación libre. Estas últimas, en las que creyentes y no creyentes podían encontrarse, han sido las primeras y preciosas conquistas de una especie de liberalismo frente a las pretensiones totales de las teocracias. Sin duda han desempeñado un papel primordial, al permitir el desarrollo del pensamiento científico y laico en Occidente. Pero no lo han hecho sin perder sustancia o, al menos, profundidad. Las verdades existenciales se organizaban según una topografía exterior, unipersonal, como si tuviesen un sentido objetivo, y no un sentido para una libertad. La tolerancia indiferente del «vivir y dejar vivir» se compraba a ese precio.

Ahora bien, desde el momento en que todo sentido se organiza alrededor del instante existencial, la tolerancia por yuxtaposición no sirve ya. Las zonas «teológicas y laicas» de que antes hablaba pierden su carácter distintivo. Las que estaban sometidas a la revelación pierden toda literalidad y todo dogmatismo objetivo, pues lo revelado mismo no tiene otro sentido que el existencial, por y para el instante, y en consecuencia: por y para una libertad. Y las zonas que estaban entregadas al juicio de la razón común pierden su impersonalidad y su gratuidad, ya que se trata, en ellas, de verdades ligadas a opciones decisivas del instante.

Desde ese momento la tolerancia no basta ya para fundar la vida en común. A no ser que los hombres prefieran encontrarse sometidos a exigencias totales y totalitarias, que proyectan y descubren en la objetividad de las Iglesias, de los Estados y de las policías la exigencia única y absoluta del instante, los hombres deben aprender una forma nueva, aunque mucho más difícil, de enfrentamiento: lo que Jaspers ha llamado «comunicación existencial», o *liebender Kampf*. La tolerancia indiferente es sustituida por un combate enteramente consagrado a la búsqueda de la verdad, con el otro, contra el otro, para el otro lo mismo que para uno mismo. No se trata, en ningún momento, de discusiones periféricas. Se trata del

instante; está en juego el centro de todo sentido; cada uno de los combatientes se ofrece a sí mismo como apuesta del juego. Pero no es una lucha a muerte, pues no se trata de vencer: se trata de hacer que la verdad sea.

Estamos en la Unesco, y me parece que acabo de tocar la paradoja fundamental de esta casa, al mismo tiempo que el riesgo esencial que la amenaza. La Unesco agrupa a más de cien Estados soberanos que, en cuanto Estados, no son personas y no pueden referirse al Instante. La Unesco es, por ello, fatalmente, el lugar de la espaciosidad, de la extensión a la tierra entera, y está consagrada a la tolerancia exterior, a la pluralidad yuxtapuesta. Procede necesariamente por sustracción y no conserva más que aquel residuo al que ningún Estado soberano opone su veto. Sin embargo, es una organización mundial al servicio de la cultura, y la cultura verdadera no existe más que reunida en torno al instante decisivo de una libertad. Por ello, más allá de las decisiones oficiales, la Unesco suscita y debe suscitar confrontaciones, no entre Estados, sino entre personas. Esta tarde era a propósito de Kierkegaard. Pueda Kierkegaard recordar aquí duraderamente que, incluso al nivel de las dimensiones de la tierra, lo único que cuenta es el instante.





Enzo Paci: Kierkegaard vivo y la significación genuina de la Historia

Es sabido que la actividad literaria de Kierkegaard comienza con *El concepto de ironía.* Ahora bien, la ironía presenta un semblante ambiguo. Por un lado expresa la significación de la vida en cuanto aspiración al infinito; mas como lo infinito es inaccesible, la ironía pone en evidencia una imposibilidad. Por otro, se reconoce a la vida una significación y ésta es la que, aunque inaccesible, otorga su sentido y su orientación a aquélla. Se puede afirmar, pues, que toda la obra de Kierkegaard es tributaria de *El concepto de ironía,* en la medida en que se presenta como una *fenomenología de la imposibilidad* que la vida encuentra para coincidir con su propia significación. Al mismo tiempo, esta fenomenología de la imposibilidad es una *fenomenología de la significación infinita* que otorga un sentido a la vida. Por ello, esta significación inaccesible, que da, sin embargo, su orientación a la vida, puede ser considerada como una *significación intencional* (en el sentido de Husserl).

Kierkegaard describe esencialmente las diferentes etapas de la vida en su negatividad, dado que éstas no se identifican en una significación final. Mas ocurre que cada

etapa es negativa precisamente si, no siendo más que una parte, pretende contener en sí misma la totalidad.

La vida estética, simbolizada por Don Juan y por Juan el seductor, revela su negatividad si el hombre quiere vivir en lo inmediato —que es lo que caracteriza, según Kierkegaard, el estadio estético— como si esto fuese la totalidad y como si la vida, en su verdadera significación, se redujese a ese estadio. El intento de reducir la significación al estadio estético coincide con la afirmación de un sujeto y de una persona que no reconoce al otro. Los otros no son sujetos, sino objetos, como Cordelia es un objeto para Juan el seductor. Desde el momento en que quiere convertirse en significación total, la vida erótica y estética niega la relación con el otro. En consecuencia, plantea al hombre una alternativa, impone una nueva opción, y ésta debe hacer posible un nuevo tipo de relación con el otro, aunque en este segundo tipo pueda renovarse, sin embargo, el no-reconocimiento del otro.

La nueva relación es de carácter ético y social, y Kierkegaard la ve representada por el matrimonio. Ante la vida ética, la vida estética aparece como una ilusión. Es interesante observar que, en *La alternativa,* el consejero Guillermo presenta el matrimonio como conquista, no sólo de la comunicación con el otro, y de la sociabilidad, sino también como conquista de la historicidad. El consejero Guillermo dice a su amigo esteta: «Tu defecto fundamental consiste en que no piensas de manera histórica». El esteta, afirma Kierkegaard, se encuentra en la ilusión: el hombre comprometido éticamente está en la realidad histórica. El hombre que no vive sólo al nivel del estadio estético, sino que vive también al nivel del estadio ético, vive en la historia, es decir, en el tiempo histórico. Debe otorgar una significación al devenir. Sin embargo, el consejero Guillermo concibe el matrimonio como posesión. Por pasar de una aventura a otra, Don Juan no llega nunca a poseer algo de verdad, mientras que el matrimonio asegura la posesión y, con ésta, la continuidad de los padres en los hijos. La posesión es una continuidad que, en cierto modo, quisiera apresar el

tiempo, es decir, la significación de la vida. La vida ética debería conservar lo que hay de positivo en la vida estética y permitir el equilibrio de la personalidad. Pero este equilibrio se rompe, y esto ocurre cuando pretende apresar lo infinito y detener el movimiento de la dialéctica. Kierkegaard descubre entonces que la dignidad del hombre no consiste en la posesión, sino en la continuidad de la dialéctica. De manera paradójica, la dignidad humana es eterna en la medida en que se trasforma. En *Temor y temblor* podemos leer: «La dignidad eterna del hombre consiste en el hecho de que posee una historia susceptible de continuidad y de transformación». Mediante esta afirmación se pasa del plano ético al plano religioso: el hombre reconoce que la ética de la posesión no pone término a la historia y no agota la verdadera significación de ésta.

Las diversas éticas que se creen definitivas se revelan como contradictorias. Dicho de otro modo: las éticas que se identifican con una situación histórica y social determinada entran en contradicción dialéctica.

El estadio religioso se presenta en Kierkegaard como una especie de ética superior, como una ética final que otorga su significación al tiempo, pero fuerza a toda ética histórica a considerarse a sí misma como superable. En el tránsito de una ética a otra, el hombre que ha perdido su ética anterior, y que todavía no tiene una ética nueva, se encuentra en la tierra de nadie, como Abrahán en *Temor y temblor*. Por este motivo debe creer, y por ello descubre la fe. Al presentarse como caballero de la fe, Abrahán suspende toda ética mundana y se encuentra en temor y temblor. Realiza una verdadera *epojé* de lo mundano y descubre, en medio de ella, su propia subjetividad. El caballero de la fe suspende la continuidad del desarrollo histórico, descubre su propia subjetividad ante Dios, y después de haber realizado tal descubrimiento retorna a la historia. El descubrimiento de la subjetividad coincide con un salto dialéctico.

El problema que ahora se plantea es el de recuperar la historia, es decir, recobrar el pasado. Es el problema

de la recuperación, de la *Gjentagelsen,* vocablo danés que también puede significar retorno. En el intento de volver al pasado, Kierkegaard descubre, sin embargo, la imposibilidad del retorno y, en consecuencia, la irreversibilidad del tiempo. La fe se transforma entonces en fe en la posibilidad de que el porvenir del tiempo —el futuro— se oriente hacia la verdad, hacia la genuina significación de la historia. Más exactamente: debido a la imposibilidad del retorno al pasado, el porvenir revela una posibilidad y ésta puede ser una opción a favor de la verdad. Muéstrase así que el fundamento de la vida humana no reside en la existencia, sino en la posibilidad que el hombre tiene de optar por la verdad. El fundamento de la vida no es la existencia, sino la verdad. Justamente por ser concebida de ese modo, la verdad misma se revela como una significación *intencional* que no coincide nunca con la existencia. El pecado y el error consisten justamente en la pretensión de hacer coincidir esos dos elementos. A la vez semejante pretensión detiene la dialéctica y no permite a la historia el dirigirse hacia un horizonte de verdad.

El horizonte teleológico, en cuanto verdad de la historia, vive en el presente, aunque no se agote jamás en él, pues es precisamente una significación y un horizonte infinito. El presente es una parte; el horizonte es una totalidad infinita. La totalidad vive en la parte, mas no se identifica nunca con ella. La presencia tiene en sí la verdad *intentionaliter,* no *realiter.* Pero la presencia puede creer que posee la verdad, y entonces cae en la idolatría, en el pecado, en el fetichismo, en la alienación. El «yo» pretende ser el Absoluto, Dios. Este intento destinado al fracaso revela que el hombre no es sujeto absoluto, pues justamente la verdad no está presente en él *realiter,* sino *intentionaliter,* y muestra que la verdad no está presente en el sujeto como posesión, sino como significación.

Desde el momento en que la verdad es la significación positiva de la historia y de la vida del hombre —es decir, un bien—, el hombre no posee el bien, aunque su vida

pierde su significación cuando el hombre niega el bien. Concebido así, el bien hace posible el mal, pues el hombre puede rechazar en todo momento la verdad. El error es posible porque el bien es una significación de verdad; y al ser el fundamento de la vida y de la historia una significación y no una existencia, el fundamento es positivo y no negativo. Tal es la posición que revela *El concepto de la angustia.*

La angustia se halla ligada ante todo a la presencia considerada como parte que tiene una significación para el todo; pero la parte no coincide con el todo. En el lenguaje de Kierkegaard, la angustia está en el presente, porque en éste —que Kierkegaard considera como instantaneidad— lo temporal y lo eterno se encuentran. En realidad, el instante es una abstracción. El presente no es nunca instantáneo, sino que es siempre, como lo ha mostrado Husserl, una relación compleja de modalidades temporales. Esto implica que la temporalidad concreta se transforma en historia, y que lo eterno se hace significación de verdad de la historia. Como la significación de verdad no se agota nunca en el presente, la angustia coincide, en el primer momento, con la espera del futuro, con el proyecto para el futuro, con el sentido del infinito que se presenta como futuro. Entendido de esa manera, el futuro aparece como una concordancia, como la posibilidad positiva que los hombres poseen de realizar una sociedad armoniosa o, en el lenguaje de Kierkegaard, una sociedad cuya ley es el amor. Kierkegaard dice que, como el amor es infinito, la angustia se presenta como angustia ante el camino infinito según la dirección del tiempo. Así entendida, la angustia puede confundirse, en el límite, con la esperanza.

Cuando se intenta realizar un análisis fenomenológico de *El concepto de la angustia,* se descubre que la angustia negativa presupone la angustia positiva, es decir, la esperanza. En efecto, la angustia puede conducir a la negación de la esperanza, y en este caso se transforma en desesperación. Pero esta misma presupone la esperanza.

Dado que el bien es una significación, el bien puede ser negado, como hemos dicho. Y cuando es negado, el hombre cae en el mal. Cuando el mal es reconocido en el presente, y se lo reconoce como mal que fue cometido en el pasado y que, por tanto, no puede ser borrado, el hombre —el sujeto— puede intentar negar la existencia del bien, con la intención de disimular el mal cometido. En efecto, si el bien no existe, tampoco se reconoce ya el mal. En esta situación el hombre quiere negar el bien porque el hecho de que éste sea posible, de que exista un horizonte positivo de la vida y de que la historia posea una verdad significativa, se transforma en un verdadero tormento para el hombre que se encuentra en el mal. Está angustiado, pero experimenta la angustia porque teme el bien y la verdad significativa: quisiera que esa significación no existiera. Tal es la situación que Kierkegaard analiza al referirse a la «angustia del bien».

Semejante angustia es un intento dirigido a negar la verdad. Y este intento de negación provoca la angustia, pues la verdad está presente y el hombre angustiado la reconoce, por tanto, en el momento mismo en que quiere negarla. Es sabido que Kierkegaard nos ofrece también un análisis de la angustia del mal, que es justamente la angustia por el mal cometido. En ciertas condiciones esta angustia se transforma en un intento de evitar la reparación, en una escapatoria, en el rechazo de toda transformación dialéctica.

De este rápido análisis de los diversos aspectos de la angustia de Kierkegaard se obtienen resultados contrarios a lo que con frecuencia se ha afirmado respecto a la angustia kierkegaardiana. El análisis fenomenológico de la angustia revela una positividad, y no una negatividad. No sería posible la angustia si, en lo más profundo de sí misma, no reconociese el bien y la existencia de una verdad significativa. La verdad es lo que atormenta al hombre angustiado. La verdad se opone a que se oculte el mal, a que se lo disimule; y, en consecuencia, la angustia se alimenta de la angustia por el mal cometido. Aunque es intencional, o más bien por serlo, la verdad

se opone a que se oculte el bien, a que se lo disimule. En último análisis, el hombre que quiere negar el bien está angustiado porque éste no se deja negar.

Es posible que esto que acabamos de decir a propósito de la angustia aclare el sentido de nuestra interpretación de Kierkegaard. Nuestro análisis tiende a descubrir el verdadero Kierkegaard, que está oculto por el Kierkegaard aparente. El Kierkegaard aparente es negativo; el Kierkegaard oculto por el Kierkegaard aparente es positivo. No queremos afirmar con ello que el Kierkegaard negativo sea el Kierkegaard de las obras publicadas con pseudónimo, el Kierkegaard que se oculta bajo los nombres de Vigilius Haufniensis o de Johannes Climacus. Esta interpretación nos parece demasiado sencilla. Kierkegaard es socrático: demuestra el bien y la verdad de modo mayéutico, sin reducir la verdad a un objeto ya constituido, y negándose a caer en la objetivación. Esto aparece claramente cuando leemos las *Migajas filosóficas*. Desde un punto de vista socrático y fenomenológico se puede afirmar que el hombre no posee la verdad y que no se libra del error más que cuando abandona su pretensión de poseerla. Ahora bien, la mayéutica socrática y el ejercicio de la *epojé* fenomenológica combaten justamente esa pretensión.

Por tanto, en la medida en que el hombre descubre que no es el dueño de la verdad, en la medida en que descubre que él es un sujeto y que todos los hombres son sujetos, descubre que la verdad no es un objeto que se pueda poseer, sino una intencionalidad. La relación del hombre con el otro posee una significación de verdad cuando cada sujeto humano reconoce en el otro un sujeto humano. La sociedad humana que otorga una significación de verdad a la historia es, pues, una sociedad de sujetos humanos en la que ningún sujeto es objeto para los demás sujetos. Esta verdad está oculta por las apariencias: descubrirla significa analizar las apariencias, es decir, reconocerlas como tales, para que no actúen como realidades.

En efecto, aunque las apariencias no son más que apa-

riencias, pueden actuar como realidades. El Kierkegaard positivo es, pues, un Kierkegaard oculto tras las apariencias que ejercen función de realidades. Las conquistas de Don Juan son ilusorias, pero él las vive como si fuesen reales; y, para él y para los demás, las consecuencias de sus acciones son reales. Es ilusorio pensar que los demás son objetos, mientras que yo soy un sujeto; pero una sociedad puede actuar de acuerdo con esta ilusión y llegar a la alienación del hombre. Es ilusorio creer que la historia puede detenerse y que una sociedad histórica dada puede identificarse con la verdad. Pero esto no impide que una sociedad particular se comporte como si ella fuese la única sociedad verdadera. Las ilusiones que actúan como realidades provocan una situación dialéctica. Esta situación es contradictoria. Don Juan entra en contradicción consigo mismo y acaba por negarse a sí mismo como negación. Esto puede afirmarse también de todas las figuras que Kierkegaard describe sobre la base de la dialéctica de la angustia y de la desesperación. El temor y el temblor revelan la fe; la angustia revela el bien y la verdad; la misma dialéctica de la desesperación es una demostración *per absurdum* de la esperanza.

La desesperación es, en efecto, una enfermedad mortal, pero en ella el enfermo no puede morir, aunque quiera llegar al máximo de la enfermedad. El que avanza por la vía de la desesperación quiere desesperar hasta el límite, pero su situación negativa le revela que, cuanto más quiere desesperar, tanto más tiene que negar la esperanza, lo cual equivale a reconocerla. La misma esperanza negada es la que provoca la desesperación. A medida que la desesperación se va realizando, se revela como ilusoria, pues la esperanza se afirma en el seno mismo de ella. La desesperación es una ilusión que actúa como una realidad. En ésta el hombre se encuentra en contradicción consigo mismo, y ello implica la negación de la negación como negación de la ilusión que actúa realmente. En este sentido dice Kierkegaard que la desesperación, al provocar la negación de sí misma, puede tener una función positiva.

Es verdad que esta interpretación nuestra representa una lectura de Kierkegaard hecha en función de perspectivas filosóficas diferentes de las del pensador danés. La filosofía es un diálogo que cada filósofo realiza con los filósofos del pasado, un intento dirigido a instaurar un nuevo diálogo. Este intento será corregido de nuevo por los filósofos del porvenir. Puede ocurrir que no hagamos justicia a otros filósofos, al filósofo a quien interpretamos. Pero una forma de no hacerle justicia es negar que esté vivo. Puede ocurrir también que no le hagamos justicia porque lo que nosotros consideramos como vivo en él no es lo que otros consideran como tal. Esto significa que, en otros, aquello que nosotros hemos negado o modificado negará nuestra negación. En todo caso, incluso en la dialéctica que opone a los filósofos entre sí, se está realizando siempre la constitución de una comunidad, al igual que ocurre en la historia de la humanidad. El filósofo, dice Merleau-Ponty, no es diferente del hombre, del hombre que se desvela y reflexiona. Todos los hombres son filósofos. Kierkegaard nos ofrece una confirmación de esta proposición simple, cuando hace la crítica de toda filosofía separada de la experiencia vivida por el sujeto humano, pues, para él, la filosofía es una experiencia de los sujetos concretos que viven en el tiempo y en la historia.

Kierkegaard ha hablado frecuentemente con ironía del «yo trascendental», criticando con violencia esta noción, en nombre del individuo concreto. Tenía razón, desde luego, al criticar un trascendental separado del hombre. Pero hoy sabemos que el trascendental no puede ser separado del hombre, que el *cogito* no puede ser separado del *Leib,* del cuerpo concreto y del tiempo concreto, pues en los cuerpos concretos es donde opera la reflexión sobre la significación y la orientación de la verdad de la historia.

La orientación de la verdad se reafirma incluso si es negada. Kierkegaard quiso hacer en sí mismo la experiencia de esta verdad. Por este motivo aspiró a interpretar el sentido de su propia vida personal. Quiso servirse de

sí mismo como de un material de experimentación. El mismo dice que utilizó su propia vida como una cobaya.

En su individualidad y en su soledad, que él eligió voluntariamente, permaneciendo por principio en su individualidad, Kierkegaard acabó por encontrar en sí mismo formas estructurales de la vida, estadios en el camino de la vida. El camino de la vida se transformó de esa manera en un modelo; y este modelo es, asimismo, un modelo de errores típicos, de ilusiones típicas, de figuras dialécticas típicas.

Este ensayo de encerrarse en su propia individualidad es dialéctico en sí mismo. En su vida individual y subjetiva es justamente donde el hombre descubre a los otros sujetos, aun cuando quiera negarlos. Partiendo de sí mismo y reflexionando sobre sí, el hombre se da cuenta de que su vida sólo tiene un sentido en la medida en que se encuentra en relación con los demás, en acuerdo o desacuerdo con ellos.

El solitario Kierkegaard se convierte en un testimonio de la posibilidad de la comunicación, aunque no quiere que ésta se presente como ya realizada, y esto lo hace justamente porque combate todo intento de exaltación retórica de una comunicación ya realizada, como, por ejemplo, la Iglesia de Dinamarca.

En última instancia, el retorno al sujeto preconizado por Kierkegaard nos enseña que el retorno verdadero al sujeto es un retorno a la intersubjetividad. El sentido genuino de la vida y de la dialéctica de la historia se revela en una verdad significativa que es inherente al tiempo y que vive en él, aunque jamás pueda identificarse con un tiempo dado y determinado.

La totalidad vive en la parte, pero no puede identificarse nunca con una parte. Reconocer esta relación entre parte y todo equivale a afirmar que la verdad no coincide nunca con la objetivación, con el fetichismo ni con la idolatría, pues, en su esencia, la verdad está constituida precisamente por la negación de la objetivación, del fetichismo y de la idolatría.

Lucien Goldmann:

Kierkegaard en el pensamiento de G. Lukács

Señoras y señores:

El que se me haya invitado a venir hoy aquí para exponer ante ustedes, aunque sea sólo de modo esquemático, las relaciones que existen entre el pensamiento de una de las personalidades más importantes de la vida filosófica del siglo XX y la obra de Kierkegaard, constituye para mí un honor a la vez insigne y temible: insigne porque Georg Lukács ha ejercido un influjo decisivo sobre la filosofía y la sociología de nuestro tiempo; y temible también, por tres razones que creo debo mencionar:

En primer lugar, porque esta presentación la hago improvisadamente, pues sólo en el último momento se me pidió que expusiera ante ustedes las ideas de Georg Lukács acerca de Kierkegaard. Después, porque estoy poco familiarizado con el pensamiento de este último, que yo conozco sobre todo a través de los escritos de Lukács. Y, en fin, porque si bien Kierkegaard ha sido para Lukács hasta el día de hoy uno de sus interlocutores más importantes, también es verdad que aquél representó siempre

una posición que este último ha repudiado constantemente.

Si, a pesar de todo, he aceptado hacer la exposición que se me pidió, se debe a que los organizadores subrayaron que este acto es un coloquio filosófico y no una simple conmemoración ritual. Esto me lo confirmó además el texto de Heidegger leído aquí ayer, texto que ni explícita ni implícitamente se refiere al pensamiento de Kierkegaard, lo cual constituye, claro está, uno de los modos más radicales de adoptar una actitud frente a éste.

Voy, pues, a presentarles una de las reflexiones más auténticamente filosóficas de nuestra época, así como las razones por las que su autor se ha referido con frecuencia a Kierkegaard, pero, a la vez, lo ha repudiado también siempre. A este fin debo señalar en primer término que debemos distinguir en la obra de Lukács cuatro grandes períodos, que se diferencian entre sí de manera muy notable. De cada uno de ellos tendré que hablarles hoy a ustedes brevemente. Señalemos también que, ya en su primera obra, publicada en alemán en 1911, *El alma y las formas,* Lukács, que entonces sólo tenía 25 años, dedicó a Kierkegaard un amplio estudio, algunos de cuyos pasajes voy a leerles; y que de nuevo encontraremos un largo capítulo sobre Kierkegaard en una de las obras más importantes de su vejez, publicada a sus 68 años, *El asalto a la razón*[1].

Escrito en 1909 y publicado en 1911, el estudio contenido en *El alma y las formas* es, si no el primero, al menos uno de los primeros grandes textos dedicados a Kierkegaard editado en un idioma accesible a un público internacional. Me parece que este hecho tiene una importancia tanto mayor cuanto que *El alma y las formas* es probablemente la obra que inició en Europa una corriente filosófica que había de desempeñar un papel de primer orden: el existencialismo. Y ustedes conocen la gran im-

[1] La traducción literal del título de esta obra es *La destrucción de la razón.* En su versión castellana se la conoce por *El asalto a la razón. (N. del T.)*

portancia que Kierkegaard tuvo luego para los pensadores que se vinculan con aquél.

Antes de leer a ustedes algunos pasajes de esta obra, hoy muy difícil de encontrar, permítanme que explaye un poco los principales conceptos desarrollados en ella. El título mismo destaca la noción de *forma,* que corresponde aproximadamente a lo que hoy llamamos nosotros estructura, y que es uno de los conceptos operativos más importantes de las ciencias humanas contemporáneas. Para Lukács, en efecto, el hombre intenta dar expresiones coherentes a las actitudes fundamentales que puede adoptar frente a la vida y el universo. Cuando esas expresiones alcanzan un nivel de coherencia bastante riguroso, se convierten en formas, realidades privilegiadas para la vida humana en general y para la creación cultural en particular. Y como en 1911 Lukács no poseía aún una concepción histórica de la vida humana y de la cultura, consideraba esas formas como esencias eternas e intemporales. En este sentido, *El alma y las formas* es, a la vez, una obra de estética y una obra de antropología filosófica.

Entre esas formas —que son a la vez esencias y realidades normativas—, algunas de las cuales describe Lukács, y cuyo conjunto constituiría la esencia del alma, nuestro autor destaca una: la visión trágica. Según él, ésta corresponde a la esencia genuina de la condición humana y permite implícitamente comprender todas las demás.

Dado el breve tiempo de que dispongo, quiero advertir, sólo de paso, que en 1911, cuando apareció esta obra de Lukács, nos encontramos en un momento histórico muy preciso, cuyas coordenadas permiten entender el nacimiento y evolución de la filosofía existencialista.

El desarrollo, a partir del Renacimiento, de la sociedad individualista burguesa y, más tarde, de la producción para el mercado, había favorecido, desde el siglo XVII, un conjunto de corrientes filosóficas que, dejando de lado todos los valores transindividuales, fundaba la filosofía en la conciencia personal, entendida ya como razón autóno-

ma, ya como sujeto de la experiencia sensible, ya —como hacían los filósofos ilustrados del siglo XVIII— como síntesis de la razón y de la sensibilidad.

Un esquema de pensamiento común a Descartes, Leibniz, Hume, Voltaire, Ricardo y Adam Smith afirmaba que si cada individuo, cada *ego,* cada mónada se comportase únicamente de acuerdo con su razón, su experiencia o su interés, la concordancia del conjunto acabaría por quedar asegurada de manera perfecta o al menos suficiente. En el plano intelectual este equilibrio se produciría por la universalidad de la experiencia racional o por la concordancia relativa de las experiencias; en el plano económico, por el juego de la oferta y la demanda en el mercado. Ahora bien, a comienzos del siglo XX el desarrollo de los monopolios y de los trusts puso en entredicho esa regularización de los comportamientos individuales por el mercado de la economía liberal e inauguró en Europa un período durante el cual el equilibrio social y económico se mantuvo de un modo cada vez más difícil, y ello durante períodos muy breves. Es la época que muchos de nosotros hemos vivido y que abarca aproximadamente desde 1910 hasta 1945, época caracterizada por dos guerras mundiales y por varias crisis económicas, sociales y políticas de una amplitud excepcional.

Durante este período la reflexión filosófica (que no podía partir ya, ni —como el pensamiento cristiano de la Edad Media— de los valores transindividuales, ni —como el racionalismo, el empirismo clásico y la filosofía ilustrada— de la autonomía del individuo) sólo pudo tomar como punto de arranque las limitaciones del individuo, y, sobre todo, el límite por excelencia, es decir: la muerte. Esta situación del individuo en una sociedad hondamente perturbada por una sucesión de profundas y seguidas crisis sociales, políticas, morales e intelectuales, es la que, a nuestro parecer, explica la importancia que adquiere otro concepto esencial de la filosofía de esta época: el concepto de *angustia.* Ahora bien, resulta superfluo recordar a ustedes cómo las ideas de límite, de ser hacia y para la muerte, y de angustia han constituido

lo esencial de la filosofía existencialista, cuyo desarrollo no sólo ha favorecido, sino que ha determinado de manera decisiva la penetración de Kierkegaard en el pensamiento europeo.

En 1909 Lukács fue uno de los primeros pensadores que percibió la existencia de una crisis que había afectado a la esencia misma de la sociedad europea occidental, sin haber agrietado, sin embargo, la fachada, y de cuya realidad muy pocos filósofos o escritores se habían dado cuenta. Agreguemos que cinco años más tarde, como es sabido, esta crisis se hará manifiesta.

Se podría considerar con razón *El alma y las formas* como la primera obra existencialista. La angustia no ocupa en ella lugar alguno, pero en cambio el concepto de límite y, sobre todo, el concepto de muerte y el de toma de conciencia de ese límite absoluto como única forma de acceder a una vida auténtica, constituyen el centro del ensayo más importante de la obra. Para Lukács, en efecto, la vida sólo tiene sentido en la medida en que permite alcanzar valores absolutos. La única actitud auténtica es la que, regida por la categoría de «todo o nada», rechaza el más y el menos, los grados, las transiciones. Para el hombre consciente de su condición hay sólo extremos: lo auténtico y lo inauténtico, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, el valor y el no-valor, sin ningún intermediario. Ahora bien, este hombre se enfrenta a un mundo en el que nunca encuentra valores absolutos; todo es en él relativo y, en cuanto tal, inexistente y desprovisto totalmente de valor. No se podrá realizar ningún proyecto valioso, pues el yo es limitado, limitado ante todo por el límite absoluto: la muerte. La grandeza del hombre no es, sin embargo, menos real, pues todavía le resulta accesible un valor: la conciencia de su propia limitación y del no-valor del mundo. Y esta conciencia sólo podrá pasar a ser acto mediante el rechazo radical del mundo relativo y de la vida: mediante la actitud trágica.

Así, en 1909, frente a un mundo al que niega todo valor, sólo una de las «formas» resulta enteramente va-

liosa para Lukács: la forma trágica. Esta encuentra su grandeza sólo en la conciencia, en el rechazo del mundo y en la vida guiada por la expectación del milagro que no llega jamás, por la exigencia de absoluto. En otro sitio he intentado mostrar que, partiendo de aquí, Lukács llega a la posición de Pascal y, como él mismo sabe, a la auténtica posición de Kant, enteramente deformada por los neokantianos. Con todo, la actitud de Lukács no es rigurosamente consecuente, pues un pensamiento trágico no podría admitir más que la verdad y debería rechazar de modo radical todo lo que no es valor absoluto. Ahora bien, ya dijimos al principio que Lukács reconoce un cierto valor a todas las «formas», a todas las expresiones auténticas y coherentes de posiciones que él considera erróneas.

Junto al ensayo sobre la tragedia, el segundo gran estudio de la obra es el *Ensayo sobre el ensayo*. En éste explica Lukács su posición: la posición del ensayista que se expresa de un modo no filosófico y no dogmático, a propósito de las «formas» del alma. Lukács analiza también un cierto número de «formas», todas las cuales coinciden, según él, en ser ensayos de rechazar el mundo y en ser al mismo tiempo insuficientemente radicales y estar, en cuanto tales, destinadas al fracaso. Entre ellas, una de las más importantes es la representada y encarnada por Sören Kierkegaard. En el ensayo que le dedica, Lukács nos lo describe como el más grande y el más auténtico de los pensadores que han intentado realizar una «forma» dominada por valores absolutos en el interior de la vida en el mundo, y con plena conciencia de lo que ésta tiene de relativo y de insuficiente. En la perspectiva trágica, que era entonces la perspectiva de Lukács, este intento estaba destinado irremediablemente, claro está, al fracaso. Para él, la vida de Kierkegaard, la forma que Kierkegaard intentó realizar, se expresa en el *gesto,* al que el libro contrapone, de manera implícita, la repulsa auténtica y radical, el acto trágico.

Debo añadir que Lukács realiza este análisis del gesto kierkegaardiano a propósito de las relaciones del filósofo

danés con su prometida Regina Olsen, y de la ruptura de los esponsales por aquél, en el momento en que, aunque sigue amándola intensamente, ve en aquella ruptura la única posibilidad de convertir ese amor en valor absoluto, mientras que, en cambio, el matrimonio con Regina habría estado mancillado, de modo inevitable, por lo relativo y, en cuanto tal, desprovisto de valor.

El tiempo limitado de que dispongo no me permite leer íntegramente a ustedes el texto de Lukács. Sin embargo, me permitirán que, dada la extraordinaria rareza del mismo, les lea algunos pasajes.

El valor de un gesto para la vida. Dicho de otro modo: el valor de las formas con respecto a la vida, a su creación, al aumento de su intensidad. El gesto no es más que el movimiento que expresa claramente lo unívoco; la forma, el único camino hacia lo absoluto en la vida. El solo gesto, perfecto en sí mismo, es más que una simple posibilidad; el solo gesto es una realidad.

El solo gesto expresa la vida; pero ¿puede ser ésta expresada? Lo trágico de todo acto de vivir, ¿no consiste en querer edificar un castillo de cristal a base de aire, en querer forjar realidades con las posibilidades aéreas del alma, en querer construir un puente de formas entre los hombres mediante el encuentro y la separación de las almas? ¿Puede haber gestos? El concepto de forma, ¿tiene algún sentido en la perspectiva de la vida? Kierkegaard dijo en una ocasión que lo real no guarda ninguna relación con los posibles. Mas, a pesar de ello, construyó toda su vida sobre un gesto. Cada uno de sus escritos, cada una de sus luchas, cada una de sus aventuras es, de algún modo, un segundo plano de ese gesto, y acaso existen tan sólo para hacer aparecer el gesto con la pureza más rigurosa, a partir de las multiplicidades desordenadas de la vida. ¿Por qué hizo esto, por qué pudo hacerlo? Precisamente él, que vio con mayor penetración que nadie la multitud de caras y de transformaciones de toda motivación; él, que vio con tanta claridad cómo cada cosa se transforma en su contraria y cómo aparecen, cuando uno ha mirado realmente de cerca, abismos infranqueables allí donde se creía ver diferencias apenas perceptibles. ¿Por qué lo hizo? Tal vez porque el gesto es una necesidad fundamental de la vida, tal vez porque el hombre que quiera ser «sincero» (una de las

palabras más usadas por Kierkegaard) debe arrebatar a la vida la univocidad por la fuerza, asir de un modo tan rudo a ese Proteo que cambia permanentemente de figura, que no pueda seguir ya transformándose, una vez que haya hablado. El gesto es tal vez —para servirme de la dialéctica de Kierkegaard— la paradoja, el punto en que se cortan lo real y lo posible, la materia y el aire, lo infinito y lo finito, la forma y la vida. O para hablar de manera más precisa y más cercana a la terminología de Kierkegaard: el gesto es el salto mediante el cual el alma pasa de lo uno a lo otro, el salto gracias al cual el alma abandona los hechos siempre relativos de la realidad para alcanzar la eterna certeza de las formas. En una palabra, el gesto es ese salto único por el que lo absoluto se hace posible en el interior de la vida. El gesto es la gran paradoja, pues sólo en su rígida eternidad pueden encontrar su lugar propio y convertirse en una realidad auténtica todos los instantes evanescentes de la vida.

Y todo hombre que no se contente con jugar con la vida tiene necesidad del gesto, a fin de que ésta llegue a ser para él algo más real que ese juego de caras innumerables que giran como una veleta.

¿Pero se dan de verdad gestos en el interior de la vida? El creer que la esencia del gesto —que es rígido como la piedra y que, sin embargo, envuelve todo con una fuerza inmutable— se puede alcanzar con un solo acto, en el hecho de dirigirse hacia alguien o hacia algo, o de apartarse de ellos, ¿no es engañarse a sí mismo, aunque se trate de una ilusión bella y heroica?

La única diferencia esencial entre la vida auténtica y la vida cotidiana consiste en que la una es absoluta y la otra relativa; en que los contrarios que se excluyen están o no están separados entre sí por líneas tajantes y para siempre. Es la diferencia entre plantear los problemas de la vida en la forma de: «o esto o aquello», y el plantearlos en la forma de: «tanto esto como aquello». Kierkegaard dice siempre que quiere ser sincero, y esta sinceridad no puede significar sino la obligación de vivir de acuerdo con principios poéticos, en el sentido más riguroso de la palabra; el deber de escoger y de llegar hasta el final de cada camino que hayamos elegido en cada encrucijada.

Mas cuando el hombre mira a su alrededor, no ve nunca ni camino ni encrucijada; en ninguna parte encuentra oposiciones claras y tajantes; todo está en movimiento y en transformación continuos. Sólo cuando desviamos la vista de algo para no volver a mirarlo sino mucho más tarde, comprobamos que se ha

transformado en algo diferente; y, tal vez, ni siquiera entonces lo notamos. Pero el sentido más profundo de la filosofía de Kierkegaard consiste en que coloca puntos fijos en los lugares eternamente oscilantes de la vida, en que reemplaza el blando caos de los matices por diferencias absolutas de cualidad, y en que distingue de manera tan tajante y unívoca las cosas que ha separado, que semejante separación no puede ser jamás destruida por ningún puente ni por ninguna mediación. Así, la sinceridad de Kierkegaard es paradójica. Todo aquello que no sobrepasa ya de manera definitiva todas las diferencias anteriores en una unidad nueva, debe permanecer eternamente separado. Es preciso escoger y no buscar nunca ni caminos intermedios ni «síntesis superiores» que intentarían resolver oposiciones «sólo aparentes». Tampoco podría esta sinceridad aceptar jamás el sistema, pues en un sistema no se podría vivir. El sistema es siempre un castillo inmenso en que, a lo sumo, puede el creador refugiarse en un rincón oscuro. La vida no encuentra nunca sitio en un sistema lógicamente coherente; y visto en su perspectiva, el punto de partida del sistema no dejará de ser nunca arbitrario, y su construcción —asegurada solamente en su propia perspectiva siempre relativa— no pasa de ser una simple posibilidad. El sistema no tiene existencia para la vida; sólo el individuo, lo concreto, la posee. Existir es ser diferente. No hay nada absoluto ni unívoco, no hay nada carente de transiciones y pasos, sino lo concreto, lo individual. Acaso la verdad sea sólo subjetiva; pero la subjetividad es ciertamente verdad. Sólo el objeto aislado existe. Sólo el individuo es un hombre real y auténtico.

Por ello la vida presenta algunas grandes esferas típicas de posibilidades. Kierkegaard las denomina «estadios»: estético, ético y religioso. Cada uno está separado de los demás de un modo tajante y abrupto; su único lazo es el milagro, el salto, la metamorfosis instantánea de la esencia entera del hombre.

La sinceridad de Kierkegaard consiste, pues, en ver todo separado de manera rigurosa: el sistema y la vida, cada hombre respecto a otro, cada estadio respecto al siguiente. En ver en la vida lo absoluto, y no los compromisos superficiales. Pero el ver la vida sin compromisos ¿no es un compromiso? Semejante atenimiento a la absoluto, ¿no es una manera de eludir la obligación de ver todo? El estadio ¿no es también una síntesis superior? La repulsa del sistema ¿no es, ella misma, un sistema por excelencia, y no es el salto una transición instantánea? ¿No hay, a pesar de todo, una separación tajante por detrás de todos los acuerdos, y un compromiso por detrás de su repulsa? ¿Se

puede ser sincero ante la vida y estilizar los acontecimientos que la constituyen al nivel de la forma?

Kierkegaard es un Sócrates sentimental. «Amar es mi único terreno», afirma. Pero Sócrates quería sólo conocer y comprender a los hombres. Por ello no había problema para él allí donde se plantea el problema más agudo para Kierkegaard. «Amar es mi único terreno», afirma. «Dad tan sólo un objeto a mi amor; pero me ocurre aquí como a un arquero cuyo arco está tenso al máximo y al que se pide que apunte a una distancia de cinco pasos. No podría hacerlo —dice— si no se aleja el blanco doscientos o trescientos pasos.»

¿Qué podría yo amar de tal manera que el objeto del amor no se opusiera a éste?

Kierkegaard era trovador y platónico, romántico y sentimental. En la profundidad de su alma ardía el fuego del sacrificio por el ideal de una mujer; pero se trata del mismo fuego que había sido prendido para la pira en que esa misma mujer ardía. Cuando el hombre se encontró por vez primera frente al mundo, todo lo que le rodeaba era suyo, pero cada objeto desaparecía ante su mirada, y cada paso le hacía resbalar ante cada uno de los objetos particulares. Habría muerto de manera trágicamente cómica en medio de la riqueza del mundo si no hubiese tenido a la mujer; desde el principio supo ésta apoderarse de las cosas y conoció su utilidad y su significación inmediata. Así, en el sentido de la parábola de Kierkegaard, la mujer salvó al hombre para la vida, pero sólo para ligarle a ésta, para atarle a la finitud. La mujer auténtica, la madre, es la que de manera más radical se opone a toda aspiración a lo infinito. Sócrates se casó y fue feliz con Jantipa porque concebía el matrimonio como obstáculo en el camino del ideal y se gozaba en vencerlo. Esto se parece a lo que dice Dios en una obra de Suso: En cada cosa has encontrado una resistencia; ése es el signo de mis elegidos, pues quiero preservarlos para mí.

Kierkegaard no entabló, sin embargo, el combate. ¿Acaso lo rehuyó, acaso no lo necesitó? ¿Cómo saberlo? El mundo de la comunidad humana, el mundo ético, cuya forma típica es el matrimonio, se encuentra situado en medio, entre los dos mundos con que el alma de Kierkegaard estaba realmente entroncada: el mundo de la poesía pura y el mundo de la fe. Y si el fundamento de la vida ética, el deber, parece sólido y cierto cuando se lo compara con los «posibles» de la vida poética, sus valores eternos se transforman en eternas oscilaciones al compararlos

con los sentimientos absolutos del universo religioso. Pero la materia de los sentimientos religiosos es tan aérea como la de los posibles poéticos. ¿Dónde podría estar la frontera que separa unos de otros?

Acaso esto no tenga ya importancia, sin embargo. Regina Olsen no era para Kierkegaard más que una etapa en el camino que conduce a los gélidos templos del amor exclusivo a Dios. Y el hecho de que Kierkegaard se hiciese culpable con respecto a ella no hace más que profundizar su relación con Dios. El que Kierkegaard la amase sufriendo, el que la empujase al sufrimiento, le ayudó a él a fortalecer sus éxtasis y a consolidar la univocidad de su camino. Y todo lo que habría habido entre ellos, si hubieran sido verdaderamente uno del otro, dio alas a su vuelo. «Te doy gracias por no haberme comprendido nunca —escribe a Regina en una carta que no envió jamás—, porque esto me ha permitido aprender todo. Te doy gracias por haber sido tan apasionadamente injusta conmigo, pues esto ha decidido mi vida.»

Incluso Regina, a quien Kierkegaard había abandonado y a la que en sueños había transformado en un ideal imposible de alcanzar, sólo pudo ser para él una etapa, pero una etapa que le condujo a su meta del modo más seguro. Al igual que ocurre en los poemas de amor de los trovadores provenzales, también aquí la gran infidelidad es la que funda la gran fidelidad: la mujer debe pertenecer a otro para encarnar el ideal, para ser amada con amor verdadero. La fidelidad de Kierkegaard era más honda aún que la fidelidad de los trovadores, y, por ello mismo, más infiel aún: incluso la mujer profundamente amada era solamente un medio, un camino hacia el gran amor, hacia el único amor absoluto, hacia el amor de Dios.

La grandeza se interrumpe allí donde comienza la psicología, y la univocidad es sólo una expresión modesta para designar la búsqueda de esa grandeza. Donde comienza la psicología no hay ya acto; sólo hay motivaciones. Y el que tiene necesidad de motivaciones, el que tiene necesidad de un fundamento, ha perdido ya toda dignidad y toda univocidad. Aunque algo haya podido sobrevivir bajo las ruinas, también eso será barrido implacablemente por la corriente de las motivaciones, pues nada hay más vacilante en el universo que éstas y lo que ellas justifican. Lo que ha ocurrido de esta manera por ciertas razones, habría podido ocurrir de otra manera diferente por razones distintas. Más aún: con las mismas razones podría haber sido diferente si las circunstancias hubiesen sido modificadas ligeramente. Y aun-

que las motivaciones permanezcan idénticas (no lo son nunca), no pueden permanecer inmutables: aquello que en el momento de la gran pasión arrollaba todo, se torna ridículamente pequeño y carente de importancia cuando la tempestad se ha calmado, y una cosa que apenas resulta ya perceptible se torna enorme gracias a una posterior toma de conciencia.

Sumida en las motivaciones, la vida se convierte en una alternancia permanente de reinos de Liliput y Brobdingnag. Y el reino más desprovisto interiormente de fundamento, el más inconsistente y el más aéreo de todos, es el reino de las motivaciones psíquicas, el reino de la psicología. Donde comienza la psicología acaban la sinceridad unívoca y la grandeza, pues donde aquélla domina no podría haber ya gestos que abarcasen la vida y las situaciones. Pues el gesto es unívoco tan sólo si la psicología es convencional.

Aquí se separan de modo trágicamente definitivo la forma y la vida. La psicología de la creación poética es siempre unívoca, puesto que es siempre una psicología *ad hoc;* y aunque parece dividirse en varias direcciones, su pluralidad de dimensiones permanece siempre unívoca, y lo único que hace es dar mayor complejidad al equilibrio de la unidad final. En la vida, en cambio, todo es equívoco, pues no existe una psicología *ad hoc.* La función de las motivaciones no está aquí orientada hacia la unidad, y no todo el que ha comenzado a razonar se expresa necesariamente hasta el final. En la vida la psicología no podría ser convencional; en cambio, lo es siempre en el mundo de las formas, aunque los convencionalismos sean muy finos y complicados. En la vida no hay univocidad más que para un espíritu limitado; en el terreno de las formas, en cambio, no es equívoco más que lo que no ha salido bien. La vida del poeta es, por ello, la menos poética de todas las formas de vida, pues es la más desprovista de estructura y la más extraña al gesto. El poeta es consciente, en efecto, de la naturaleza de la vida. No conoce una perspectiva limitada, y no podría engañarse nunca a propósito de la suya. Por ello su vida sólo podría ser para él una materia primera, y sólo sus manos espontáneamente poderosas pueden arrebatar la univocidad al caos, arrebatar el símbolo a los fenómenos psíquicos, otorgar límites y una significación unívoca a lo que posee miles de significaciones y representa una disolución de formas. Por ello el poeta no podrá dar nunca forma a su propia vida.

El heroísmo de Kierkegaard consistió en que quiso crear formas a partir de la vida. Su sinceridad vio las encrucijadas y

recorrió hasta el final el camino elegido. Su tragedia: quería vivir lo que jamás podrá ser vivido. «Lucho en vano —escribe—, el suelo desaparece bajo mis pies. Mi vida no será, a pesar de todo, más que una existencia poética.» Mas la existencia poética es nula y está desprovista de valor, pues nunca es absoluta, nunca es una existencia en sí y para sí, existe sólo por su relación a otra cosa, y esta relación que la constituye íntegramente no tiene un significado. Al menos para el instante. Pero la vida está hecha sólo de tales instantes.

Y Kierkegaard, que rechazaba la limitación, luchó contra esta necesidad de un modo a la vez regio y limitado. Podríamos decir que, por un cálculo erróneo, la vida le dio todo lo que podía darle, todo lo que él podía pedirle a ella. Pero cada dádiva de la vida era un engaño, pues no podía darle nunca la autenticidad. Y al igual que le ocurrió a Napoleón ante los ejércitos rusos, Kierkegaard era atraído cada vez más, por cada apariencia de victoria y de conquista, hacia los desiertos que todo lo devoran.

Esto es todo lo que su heroísmo logró, lo que conquistó con su vida y con su muerte. Kierkegaard llegó a vivir de tal manera que todo lo que hizo se redondeó en un gesto que se presenta como una certidumbre monumental y llevada hasta sus últimas consecuencias. Y murió de tal modo que la muerte sobrevino en el momento esperado, en el momento en que Kierkegaard la deseaba y tal como la deseaba. Pero hemos visto cuál era, cuando se la contempla desde cerca, la certeza de su gesto más cierto. Y aunque murió en el momento culminante de su lucha y del modo que él quería, para poder convertirse, muriendo, en un testigo cruento de su lucha, no fue, ni pudo ser, tal testigo. Pues, a pesar de todo, su muerte señaló múltiples posibilidades; todo en la vida las indica, y sólo lo que ocurre después elimina algunas de ellas (y nunca todas, excepto una). Y esto lo hace sólo para crear millones de nuevas posibilidades.

Kierkegaard se había entregado a la lucha contra la cristiandad de su tiempo. Al morir Kierkegaard en pleno combate, cuando, fuera de éste, nada tenía que esperar de la vida, y cuando la intensidad de la lucha difícilmente podría haber sido aumentada (y pese a que los accidentes externos dieron a su muerte un carácter de destino: Kierkegaard, que vivía de su capital —pues, como los hombres de la Alta Edad Media, consideraba todo interés como usura—, murió precisamente en el momento en que su fortuna se agotaba), al desplomarse Kierkegaard en la calle,

mientras le transportaban al hospital, dijo que quería morir porque la causa por la que luchaba tenía necesidad de su muerte.

Y murió. Pero su muerte dejó sin respuesta todas las interrogaciones: ¿Adónde le habría llevado su camino, cuando éste quedó bruscamente detenido por la piedra de la tumba? ¿Adónde iba cuando encontró la muerte? La necesidad interna de esta muerte no es más que una de las posibilidades de expresarla, entre una infinita multiplicidad de otras explicaciones posibles. Y si esta muerte no llegó como respuesta a una llamada interior y porque Kierkegaard acababa de pronunciar la consigna, no podremos aceptar el fin de su vida como un fin real y necesario, y debemos buscar imaginariamente lo que habría podido ser la continuación de su camino. La muerte de Kierkegaard se convierte también, entonces, en una muerte llena de significaciones accidentales, desprovista de un auténtico carácter de destino. En tal caso, incluso ese gesto, el gesto más puro, el gesto más unívoco del vano esfuerzo que fue la vida de Kierkegaard, no es, a pesar de todo, un gesto.

Espero que a través de la traducción hayan podido apreciar ustedes la riqueza de estos breves pasajes. Pronto veremos otro texto, perteneciente al cuarto período de la vida de Lukács. Mas ahora voy a detenerme brevemente en las obras de los dos períodos intermedios y, sobre todo, en la titulada *Teoría de la novela.* Aunque en ella no se trata de Kierkegaard, acaso sea este libro aquél en el que las ideas del filósofo danés, y en primer término la idea de ironía, han ejercido su máxima influencia sobre el pensamiento lukacsiano. ¿Se trata de una influencia directa, o llegó esta idea a Lukács a través de la obra de los románticos alemanes? Desde luego, Lukács conoce tanto a uno como a otros, pues en su primera obra había dedicado un estudio a Novalis y otro a Kierkegaard. Por lo demás, los especialistas dirán cómo ocurrieron los hechos. De cualquier modo, y a pesar de la importancia central de la idea de ironía, esta obra de Lukács permanece, como todos sus escritos, dentro de la perspectiva clásica.

En contraposición a lo que pensaba en la época de *El alma y las formas,* Lukács admite ahora, en su *Teoría de la novela,* la validez de una vida que no llegará a realizar

los valores absolutos, aun estando dominada enteramente por la búsqueda de esos valores y por la esperanza de alcanzarlos. Es la vida del héroe novelesco, del personaje problemático —Don Quijote o Julián Sorel—, que representa una búsqueda permanente y un caminar hacia la toma de conciencia de la insuficiencia del mundo y de la vida. Al analizar las relaciones entre el novelista y la novela (esta última es, según Lukács, la única forma literaria en que *la conciencia del escritor es un elemento estético de la obra)*, nuestro autor pone de relieve la doble ironía del novelista: ironía respecto al personaje novelesco: Don Quijote, Julián Sorel o Federico Moreau, que viven en la ilusión, pero ironía también con respecto a sí mismo, pues el novelista sabe que jamás podrá alcanzar la autenticidad, y que la narración de la búsqueda vana y de la conversión final del héroe son para él el único medio de expresar la imposibilidad radical de asumir una vida auténtica.

En 1923 aparece *Historia y conciencia de clase,* la obra más importante y más actual de Lukács, a pesar de ciertos errores evidentes, que el mismo autor ha subrayado con posterioridad. En este libro, que reúne múltiples artículos escritos entre 1917 y 1918 por Lukács, que se había vuelto marxista, se encuentra tal vez el primer gran desarrollo sistemático de la filosofía del materialismo dialéctico. Me permito insistir un poco sobre esta obra, aunque en ella no se trate de Kierkegaard más que de modo indirecto, porque creo que los problemas planteados ayer por Jean-Paul Sartre y por el texto de Heidegger, problemas que ocupan, por tanto, el centro de nuestro coloquio, fueron examinados ya en ella y encontraron allí la única respuesta que me parece positiva y científica. En 1923 Lukács adopta, en efecto, posiciones que, en ciertos aspectos, son contrarias a las que había defendido en *El alma y las formas,* situándose, sin embargo, en su prolongación. Más exactamente: aunque continúa creyendo siempre que la estructuración y el impulso hacia la coherencia constituyen la esencia de la condición humana y de la creación cultural, Lukács desarrolla aquí una filo-

sofía histórica y dialéctica en contraste con la posición kantiana de *El alma y las formas*. Y a partir de ella da respuestas exactamente contrarias a las que había dado en sus primeros libros a los problemas fundamentales planteados por las relaciones interhumanas, las relaciones entre los hombres y el mundo ambiente, y, sobre todo, al problema de la autenticidad y de la falsa conciencia.

Lukács admite ahora, en efecto, la posibilidad de una vida auténtica en el marco de la acción histórica, mediante la inserción en la lucha revolucionaria del proletariado para lograr el advenimiento de una sociedad socialista. Esta obra, escrita en una época en que Lukács creía en la inminencia de la revolución mundial, tiene sin duda, en ciertos aspectos, un tono apocalíptico. El mismo Lukács se ha expresado de manera inequívoca acerca del carácter erróneo de semejante perspectiva. No por ello deja de ser cierto que esta obra nos ofrece, acerca de los problemas fundamentales de la antropología en general, y de la estética y de la epistemología en particular, un conjunto de respuestas estructuradas y coherentes que conservan, a mi parecer, su validez. Pues si eliminamos la perspectiva optimista y subjetivista producida por la creencia en la inminencia de la transformación revolucionaria, queda el hecho de que Lukács descubrió por su propia reflexión, pero también por la lectura de Marx y de Hegel, la categoría fundamental de la dialéctica y, según él, de todo conocimiento positivo y científico de las realidades humanas: la categoría de la *totalidad*.

Para Lukács, como para Marx, los hombres son siempre seres que transforman conjuntamente el mundo ambiente y que hacen su propia historia, y que, al hacer esto, se hacen a sí mismos. De aquí brotan dos ideas filosóficas fundamentales: la primera es que el genuino sujeto de toda acción y de todo pensamiento no es el individuo aislado —que, como había visto muy claramente Lukács en sus primeras obras, nunca podría alcanzar la autenticidad—, sino el grupo, el conjunto de los hombres unidos en una acción común. Este conjunto no es, por otro lado, diferente de los individuos, pero tampoco se

reduce a su suma; constituye una estructura, en cuyo interior cada individuo existe tan sólo implicado en una multiplicidad de relaciones que le vinculan a los otros individuos. Y dentro del grupo social —grupo que, oponiéndose a otros grupos (para Marx y para Lukács estos grupos fundamentales que tienden a la reestructuración global de la sociedad son las clases sociales), está ocupado en transformar el mundo, intentando realizar una comunidad auténtica —en donde los individuos que lo componen toman progresivamente conciencia de sí mismos y de su puesto en el universo, mediante su participación en esa acción colectiva.

La segunda idea fundamental del pensamiento dialéctico —idea que ocupa sin duda el centro de la obra de Hegel y de Marx, pero que la ciencia y la filosofía universitarias habían eliminado completamente, y cuyo redescubrimiento, no sólo como idea filosófica abstracta, sino como instrumento científico operativo, señaló un momento decisivo en el desarrollo intelectual de toda una generación de lectores de Lukács, de la que yo mismo formé parte— es la idea de la identidad del sujeto y del objeto, idea que toda la literatura marxista posterior a Marx había considerado, entre 1883 y 1923, como una posición puramente idealista y hegeliana, y sin la cual, según Lukács, no podría haber ni ciencias humanas positivas ni pensamiento dialéctico. Cuando el proletariado piensa la sociedad capitalista, cobra, con ello, conciencia de sí mismo y se orienta hacia la revolución. El análisis marxista del mundo capitalista es así, a la vez, ciencia del objeto y conciencia del sujeto. Esto es cosa que no debe sorprender si se admite el carácter fundamental que la identidad de sujeto y objeto tiene para toda comprensión de la realidad histórica. De igual modo, en el plano práctico, cuando los hombres hacen la historia y transforman la sociedad, se hacen y se transforman a sí mismos, siendo así a la vez el sujeto y el objeto de su propia acción.

Partiendo de aquí, Lukács desarrolla en su obra la crítica de dos concepciones —que no son, por lo demás,

más que las dos caras complementarias de una única medalla—. Una de ellas afirma la posibilidad de una ciencia objetiva y no comprometida de hechos humanos, lo cual implica que el pensador podría estudiar desde fuera la sociedad de que él forma parte, sociedad que ha elaborado las categorías que estructuran su propio pensamiento. La otra concepción afirma la posibilidad de una praxis separada del conocimiento teórico e indiferente respecto a éste, siendo así que toda praxis es transformación de una estructura social que condiciona la existencia y el desarrollo de las categorías del conocimiento teórico. Así, en la perspectiva dialéctica el saber no es ya transformación de lo vivo en muerto, convirtiéndose en un aspecto parcial de la vida, de la acción y del compromiso. Es evidente que esto supone la negación de todo comienzo absoluto y la afirmación de que nos encontramos siempre en el interior de la historia, en un círculo en que el devenir anterior condiciona nuestra acción presente, la cual condiciona a su vez la acción futura, de igual manera que la conciencia individual no existe más que en el interior de un devenir histórico que ella contribuye a crear. No hay, pues, ninguna posibilidad de separar válidamente la subjetividad de lo objetivo, el individuo de la sociedad, la praxis del saber sistemático, los cuales se interpenetran y estructuran mutuamente.

A la idea de Sartre que dice que la conciencia individual crea la necesidad a partir de la contingencia, el pensamiento marxista opone la tesis de que es la conciencia colectiva la que crea, a partir de una contingencia anterior —lo cual se ha transformado en necesidad por haber ya pasado—, las condiciones de la creación y de la libertad futuras. Estas serán simultáneamente colectivas e individuales en la medida en que transformarán el mundo y crearán a su vez estructuras que condicionarán la existencia de los individuos, las formas en que éstos, encuadrados en el conjunto de sus relaciones mutuas, constituirán los sujetos de la historia y harán a ésta.

Al fijarnos en el texto de Heidegger, volvemos a en-

contrar, en otro plano distinto, el problema del dualismo y del monismo. Comparado con Sartre, Heidegger está a la vez mucho más cerca y mucho más lejos de Lukács. Su posición es radicalmente dualista, más aún que la de Sartre. Su texto se basaba, en efecto, en la separación radical entre la ciencia (la cibernética la mencionaba Heidegger tan sólo en cuanto es la forma más perfeccionada de la ciencia contemporánea), de un lado —la cual es una teoría en indicativo, el fundamento de una acción puramente técnica, ya que es una mirada exterior sobre el ente—, y, de otro lado, el pensar, que constituye el claro y esclarecimiento del Ser. Prácticamente hemos vuelto a encontrar aquí, como en todos los análisis de Heidegger, la dualidad entre la totalidad, el ser, de un lado (cuya teoría no se puede hacer en indicativo, pues, como afirmaba Lukács ya en 1923, nosotros formamos parte de ella, y en ella no podríamos separar, de manera válida, el pensamiento de la acción, la comprobación de la valoración — pretender hablar de totalidad en indicativo sería aceptar ya la ilusión de poder mirarla desde fuera—), y, de otro lado, el conocimiento teórico y científico, técnicamente eficaz, pero que, según Lukács, no deja de ser abstracto, y, según Heidegger, no se dirige más que al Ente. Ahora bien, la gran diferencia entre la posición marxista y lukacsiana (que fue expuesta en 1923, es decir, cinco años antes de la aparición de *Sein und Zeit*) y la posición de Heidegger consiste, sin embargo, en que este último acepta y afirma la dualidad entre la ciencia y el pensar filosófico, mientras que Lukács la rechaza de manera radical. Para Heidegger, como ustedes oyeron ayer, no sería posible fundar una crítica inmanente de una doctrina que pretende ser objetiva, indiferente y extraña a toda consideración práctica, de una ciencia que sólo podría proporcionar el fundamento de una acción de carácter técnico, en una palabra, de una ciencia no filosófica, positivista, con respecto a la cual la filosofía sería sencillamente un terreno de reflexión enteramente separado, referido a la situación del hombre respecto al ser,

o, si se quiere, orientado al ser del hombre y al ser en su conjunto.

En realidad el conocimiento científico mismo forma parte del ser. Y si existe, innegablemente, una eficacia técnica de las ciencias de la naturaleza, la comprensión de esa eficacia es un problema de las ciencias humanas, problema que tiene que ser filosófico. En lo que se refiere al conocimiento positivo y científico de los hechos humanos, es decir, al conocimiento, por los sujetos de la historia, de esa historia que ellos crean, es éste un terreno en el que no podría haber dualidad entre una ciencia positivista, por un lado, y una filosofía abstracta, por otro, la cual dejaría abandonado el conocimiento empírico a la primera. Lo que Marx y Lukács han intentado mostrar en todo momento es que, aunque las ciencias de la naturaleza, por razones muy precisas en las que aquí no puedo detenerme, pueden presentar en apariencia el carácter de comprobaciones objetivas, utilizables técnicamente, el estatuto propio de las ciencias humanas es el de una reflexión de los hombres sobre sí mismos, lo cual quiere decir que, en este caso, ciencia y conciencia, estudio positivo y estudio filosófico, subjetividad y objetividad resultan rigurosamente inseparables. En este sentido, toda reflexión sobre la vida histórica, económica, social, política o cultural sólo podría ser válida en la medida en que es simultánea y esencialmente filosófica.

En el fondo, y a pesar de las diferencias indiscutibles que separan la conferencia de Sartre de la de Heidegger, ambos tienen un elemento común: la aceptación de la validez de una ciencia positivista y no filosófica de los hechos humanos, a la cual sólo se podría añadir, o bien, según Sartre, un no-saber que sería acción, o bien, según Heidegger, un pensar filosófico que permanecería extraño a aquélla. Ahora bien, es precisamente la introducción de ese dualismo —explicable sociológicamente, pero no fundado ni filosófica ni científicamente— la que, sacando de su contexto a un sector particular de la vida y del comportamiento de los hombres, y volviéndolo abstracto, crea la necesidad ilusoria de completarlo con un sector dis-

tinto, no menos abstracto. En la perspectiva marxista, proseguida y desarrollada por Lukács, toda ciencia del hombre es a la vez ciencia y conciencia, saber y acción, y, por ello mismo, filosofía. Y, recíprocamente, la filosofía sólo es de verdad seria y significativa si es a la vez toma de conciencia de los hombres y conocimiento concreto y positivo de la vida histórica y social en su conjunto y en sus detalles.

La publicación en 1923 de la obra de Lukács provocó un revuelo extraordinario no sólo en el mundo filosófico, sino también en los medios políticos. Tengo poco tiempo para detenerme aquí en la historia de estas discusiones; baste señalar que Lukács se vio obligado a interrumpir la difusión no sólo de este libro, sino también de todas sus obras anteriores, y a no publicar nada entre 1925 y aproximadamente 1936, es decir, durante casi once años. Una fórmula empleada en cierta ocasión en alguna parte resume muy bien su situación de entonces: Había un *gentleman's agreement* entre él y el partido al que pertecía: Lukács renunciaba a expresarse, y el partido renunciaba a preguntarle cuál era su posición.

Hasta 1936, tras la llegada de los nacionalsocialistas al poder en Alemania, no reanudó Lukács sus publicaciones. Y desde 1936 hasta hoy, durante eso que llamaremos el cuarto período de su historia intelectual, ha creado una obra considerable que no puedo pretender analizar aquí. Permítanme que limite esta exposición al estudio del capítulo consagrado a Kierkegaard en una de las obras más importantes de esta época, *El asalto a la razón,* terminada en 1952.

Para comprender el punto de arranque de este estudio resulta necesario mencionar, sin embargo, al menos lo esencial de las transformaciones del pensamiento de Lukács, que le llevaron a reanudar sus publicaciones. En 1923 Lukács había afirmado sin duda, siguiendo a Lenin, la necesidad de aceptar los compromisos en nombre de la eficacia revolucionaria, y de rechazar toda separación radical entre lo relativo y lo absoluto. Pero como *Historia y conciencia de clase* está escrita en la

perspectiva de la revolución, la aceptación del compromiso y de lo relativo no pasaba de ser de hecho, en su pensamiento, algo periférico y, en última instancia, secundario. El largo silencio que se extiende desde 1925 a 1936 expresaba además, si lo analizamos desde fuera, una especie de eclecticismo entre la aceptación del compromiso y la negativa a participar activamente en él. A partir de 1936 Lukács se adhiere realmente al comunismo staliniano, no en un plan apologético, desde luego, pero sí admitiendo que, al igual que el reinado de Napoleón había sido, a pesar de todos sus aspectos negativos y criticables, una etapa de la lucha entre la Revolución francesa y sus adversarios, así el stalinismo representa, a pesar de todo lo que se le podía y debía criticar, una fuerza esencial en la lucha contra la reacción en general y contra el hitlerismo en particular.

Ahora bien, a partir de esta última transformación de su pensamiento, en la que la aceptación del compromiso y de lo relativo se torna esencial para la búsqueda de significación objetiva, Lukács se entrega, en *El asalto a la razón*, a una crítica inmanente del pensamiento y de la obra de Kierkegaard.

Lo que Lukács reprocha a Kierkegaard es el haber desarrollado —en el momento de la disolución del sistema hegeliano y de la reanudación de un pensamiento filosófico que se caracterizaba en su integridad por su relación con aquél— una filosofía que nuestro autor no puede analizar en su condicionamiento social a causa de su insuficiente conocimiento de Dinamarca, pero que proporcionó, según él, una de las más importantes bases intelectuales a la filosofía irracionalista y reaccionaria del imperialismo occidental entre las dos guerras mundiales.

Según Lukács, el error principal de Kierkegaard consistió en separar radicalmente lo relativo de lo absoluto, colocando del lado de lo relativo el sistema hegeliano, así como todo intento de comprender el sentido y la racionalidad de la vida social y de la historia. En esta perspectiva, lo absoluto —único valor que puede admitir todavía el filósofo— sólo podría situarse ya del lado de la sub-

jetividad absoluta, en el incógnito y la intimidad. Lukács intenta mostrar que tal separación resulta imposible *incluso en el plano inmanente,* y que la teoría de los tres estadios —estético, ético y religioso— desarrollada por Kierkegaard es, en última instancia, insostenible. Pues en el interior de la subjetividad absoluta no existe ya medio alguno de separar lo religioso de lo estético. Por ello, aunque lo niegue, Kierkegaard desemboca en una teoría de la religión que resulta contradictoria por el mero hecho de ser una teoría, y que, además, está entroncada con la teoría romántica y estetizante de la religión, a pesar de todas las diferencias de matices (cuya importancia Lukács subraya, por lo demás). Para confirmar su tesis Lukács cita algunos pasajes bastante elocuentes. Me contentaré con leerles a ustedes uno solo: «Unos rezan en verdad a Dios, aunque eleven sus plegarias a un ídolo, mientras que otros rezan al Dios verdadero, pero no en verdad, y por ello elevan sus plegarias en verdad a un ídolo» (Kierkegaard, *Post-scriptum*). Más claramente no sería posible decir que, para Kierkegaard, la subjetividad de la fe religiosa es todo, y que la verdad objetiva del dogma y de la divinidad no posee ya ninguna importancia.

Mediante un análisis muy detallado intenta Lukács mostrar cómo, precisamente en Kierkegaard, el estadio ético tiene, entre otras, la función de separar lo estético de lo religioso —lo primero es, para él, anterior, y lo segundo, posterior—. Y cómo, sin embargo, también esta tentativa resulta vana, pues el estadio religioso no conserva ya ningún rasgo ético, y así las descripciones de los estadios religioso y estético aproximan a éstos entre sí de un modo continuo.

Vemos cómo esta fe puramente subjetiva, que renuncia de hecho a todo fundamento objetivo y está a cada instante en peligro de caer en lo estético, desarrolla ne-.esariamente las ideas de angustia y de limitación.

Lúkacs reprocha también a Kierkegaard el no haber superado más que en apariencia las antinomias de la sociedad burguesa —puestas al descubierto por el sistema hegeliano— entre el hombre privado y el ciudadano, su-

primiendo a este último y conservando sólo al primero (lo cual, por otro lado, como subraya Lukács, fue posible tan sólo gracias a una independencia material, que constituye un privilegio puramente contingente). En fin, considerando la filosofía de Kierkegaard ante todo a la luz del papel que desempeñó en Europa en el siglo XX, Lukács llega, también en este plano, a un juicio casi enteramente negativo.

Permítanme ustedes que, a propósito de este punto, abandone un poco el papel de simple comentador y me distancie por unos momentos del pensamiento que les estoy exponiendo. Aunque mi admiración por la obra de Lukács es muy grande, no me es posible seguirle en su apreciación de la vanguardia del siglo XX. Esta apreciación, explicable tal vez en el plano biográfico, me parece, sin embargo, una debilidad que, por lo demás, han subrayado ya algunos de sus más fieles discípulos. Nacido en 1885, Lukács pertenece, por su formación, a la generación anterior a la primera guerra mundial. Y aunque fue uno de los primeros en percibir la crisis de la sociedad europea occidental, nunca ha abandonado la esperanza de que los valores positivos del humanismo clásico se realicen próximamente. Por ello se ha sentido mucho más cercano a las grandes figuras de este humanismo, a Kant y a Hegel, a Goethe y a Hölderlin, a Flaubert y a Balzac, y en fin, a Marx y a Lenin —a cuya doctrina se adhirió precisamente porque veía en ellos a los herederos y continuadores de ese humanismo—, y no ha sido capaz de comprender los aspectos positvos que, en la profunda crisis que ha caracterizado la primera mitad de nuestro siglo, han podido encerrar las actitudes negativas, las oposiciones y las críticas radicales. Incluso en 1910, en el momento en que preconizaba la repulsa del mundo y de la vida social, Lukács no dejó nunca de afirmar la grandeza del hombre y de la esperanza, y esta afirmación se acentúa cada vez más en toda su obra posterior. Así se puede explicar, al menos psicológicamente, que Lukács no haya sido capaz de comprender la significación y el valor estético o filosófico de la crítica radical y de la re-

pulsa. Entre los escritores contemporáneos, Thomas y Heinrich Mann fueron, al parecer, los últimos creadores verdaderamente importantes de quienes Lukács se constituyó en defensor. Pero ya Brecht le resulta más bien extraño, y ha rechazado en todo momento a Kierkegaard, el surrealismo, Kafka, el existencialismo y actualmente la literatura y el arte de vanguardia. Esta actitud presiste, por otro lado, en la polémica que le enfrenta actualmente a la escuela de Francfort y en especial a Adorno. Con esto no pretendemos decir que Lukács se equivoque enteramente en este punto, y que sea necesario defender y aprobar en su integridad todas las expresiones de la vanguardia. Pero, por las razones que acabamos de indicar, nos parece cierto que Lukács se ha equivocado de manera muy notable con respecto a la sociedad occidental de la primera mitad del siglo XX y, a partir de aquí, con respecto al significado, el valor y la función de un gran número de obras rechazadas por él.

Sus posiciones habrían podido ser defendibles en rigor si hubiese habido en Occidente fuerzas revolucionarias importantes y si, durante el siglo XX, el socialismo hubiera sido una verdadera posibilidad objetiva para la sociedad occidental. En este caso habría sido comprensible, en efecto, que Lukács reprochase a la filosofía existencialista, a Kafka y a los surrealistas el haber dibujado un cuadro demasiado sombrío de esa sociedad y de haber ignorado sus fuerzas positivas. En realidad, sin embargo, aunque Lukács fue uno de los primeros en denunciar la crisis de nuestra sociedad y en estudiar y poner al descubierto uno de sus más importantes aspectos: la reificación, la experiencia de los últimos cincuenta años nos ha mostrado que también ha sobreestimado siempre las fuerzas positivas, cuya extremada debilidad han captado mucho mejor los escritores a los que él critica.

En resumen:

a) Por un lado, apoyándonos en esa misma exigencia de realismo que domina el pensamiento de Lukács, nosotros rechazamos sus juicios acerca de una gran parte de la creación cultural del siglo XX.

b) Por otro lado, en la misma medida en que no estamos de acuerdo con el pesimismo radical de estos escritores y de estos filósofos, y pensamos que, dada la debilidad de las fuerzas positivas, la aceptación de ciertas formas de compromiso reformista constituye en el mundo contemporáneo un aspecto esencial de toda actitud práctica válida, de toda investigación seria de significación, nos parece importante mantener vivo en la conciencia el peligro considerable de distorsión y sobre todo de adaptación intelectual y psíquica que tal actitud lleva consigo. Por ello pensamos que, en este contexto, la literatura y el pensamiento de la repulsa radical han desempeñado y desempeñan todavía una importante función positiva en la evolución histórica y en la vida del espíritu.

Una vez dicho esto, sería carecer completamente del sentido de la moderación el exagerar la importancia de ciertas insuficiencias de los análisis de Lukács sobre la literatura contemporánea, hasta el extremo de perder de vista el valor extraordinario de una reflexión filosófica que permite comprender la situación del hombre en la historia y las perspectivas del porvenir, de una reflexión que nos ha ayudado de manera esencial a construir el conocimiento positivo de la vida social en general y de la creación cultural en particular.

Les ruego me perdonen estas palabras pronunciadas en nombre propio, y espero haberme eclipsado lo suficiente para hacerles sentir, en los cuarenta minutos que se me han dado, la amplitud y la importancia de un pensamiento que ha ejercido una influencia decisiva sobre la evolución de la filosofía del siglo XX.

Jean Beaufret: Presentación del texto de Heidegger

El texto de Martin Heidegger que voy a tener el honor de leerles a ustedes lleva el siguiente título: *El final de la filosofía y la tarea del pensar.* No se trata en él de Kierkegaard, autor que está muy presente, sin embargo, en *Sein und Zeit.* Para Heidegger, en efecto, Kierkegaard es, si no un filósofo, al menos un maestro de la filosofía existencial, cuya aparición, al final de la filosofía, resulta en ocasiones mucho más concorde con la tarea del pensar. Que Kierkegaard no es, hablando con propiedad, un filósofo, es cosa que él mismo afirma, y no por falsa modestia. Escritor religioso, e incluso «poeta de lo religioso», sólo quiere describir la situación religiosa del hombre en la medida en que esa situación se halla implícita en la teología del cristianismo, haciéndolo en el mismo sentido en que otros escritores, con una maestría muy personal, sabrán describir más tarde una situación distinta, ya no respecto a la palabra sagrada de la Escritura, sino a la palabra filosófica de Marx y al devenir-mundo de esa palabra filosófica. El que Kierkegaard y Marx defendieran, uno en Copenhague y otro en Jena, su tesis doctoral

de filosofía en el mismo año de 1841, es un detalle que aparece aquí lleno de sentido. Pero, más original que el mismo cristianismo y que su teología, es la estructura onto-teológica de la metafísica. Más infijable aún que la aparición del hombre en la figura del trabajador es la aparición de esa figura oculta en su fondo. Que un pensamiento pueda definirse por la vocación de lo original y de lo infijable, eso es tal vez aquello a lo que Martin Heidegger nos invita. Se puede pensar, desde luego, que el problema de la salvación del hombre —bien se trate de su salvación eterna mediante la destrucción de los pecados del mundo, o bien de su salvación en este mundo mediante la destrucción de un mundo de alienación— tiene mayor urgencia que la destrucción fenomenológica, que constituye, según leemos en *Sein und Zeit,* la tarea propiamente constructiva del pensar. Se puede opinar también lo contrario, sin que por ello nuestro pensamiento deje de ser discreto. Pero el pensar más directamente fiel al secreto mismo del pensar sabe reconocer tanto mejor una deuda. Y por ello, aunque Heidegger ve en Kierkegaard, en un tiempo en que los pensadores deberían ser filósofos, no un filosófo, como lo fueron Hegel o Nietzsche, sino un escritor religioso, precisa inmediatamente después, en *Holzwege:* «Mas no es, sin embargo, uno entre otros, sino el único que está a la altura del destino de su tiempo.»

Que este homenaje nos introduzca en la meditación que aquí se nos propone con el título de *El final de la filosofía y la tarea del pensar.* He aquí ahora la palabra de Heidegger.

Martin Heidegger:
El final de la filosofía y la tarea del pensar *

Dos son las preguntas que vamos a hacer:

1. ¿En qué ha entrado la filosofía, en la época presente, en su estadio final?

2. ¿Qué tarea le está reservada al pensar al final de la filosofía?

1

¿En qué ha entrado la filosofía, en la época presente, en su estadio final?

Con demasiada facilidad entendemos el final de algo en un sentido puramente negativo, como simple cesación, como detención de un proceso, o incluso como deterioro e impotencia. Por el contrario, la expresión «final de la

* No habiendo sido accesible el texto alemán de Heidegger, el traductor se ha visto obligado a verter este trabajo desde el francés. Se atiene, pues, a la «interpretación» de J. Beaufret, autor, junto con François Fedier, de la versión francesa. *(Nota del T.)*

filosofía» significa el acabamiento de la metafísica. Pero, de un extremo a otro de la filosofía, es el pensamiento de Platón el que, con diversas figuras, permanece determinante. La metafísica es, de arriba a abajo, platónica. El mismo Nietzsche caracteriza su filosofía como una vuelta del platonismo. Con la vuelta del platonismo se ha alcanzado, por tanto, la posibilidad más expresa de la filosofía.

Final significa acabamiento; acabamiento significa reconcentración sobre las posibilidades más extremas. Pero estas posibilidades deben ser comprendidas en toda su amplitud. Pues la filosofía posee un rasgo característico, y ello desde la época de la filosofía griega, a saber: el desarrollo de las diversas ciencias en el interior del terreno abierto por la filosofía. El desarrollo de las ciencias y, al mismo tiempo, su emancipación de la filosofía forman parte del acabamiento de ésta.

El final de la filosofía significa: comienzo de la civilización mundial, en cuanto ésta responde, mediante el desarrollo de las ciencias, a la puesta en marcha inicial de la filosofía misma.

Pero, fuera de la posibilidad *última,* que es la descomposición de la filosofía en el desarrollo de las ciencias tecnificadas, ¿hay para el pensar una posibilidad *primera,* de la que ciertamente debía partir el pensar filosófico, pero de la cual no estaba, sin embargo, como filosofía, en condiciones de hacer el ensayo y de intentar la empresa?

Por ello se plantea la segunda cuestión:

¿Qué tarea queda reservada todavía al pensar al final de la filosofía?

Todo intento de dirigir una mirada a la tarea, acaso, del pensar vese remitido a tomar en consideración el todo que es la historia de la filosofía. Ya sólo por ello tal pensar permanece evidentemente mucho más acá de la grandeza de los filósofos.

Este pensar intenta sólo de cara al presente, hacer escuchar, en un preludio, algo que, desde el fondo de las

edades, justo al comienzo de la filosofía, fue ya dicho por ésta, sin que propiamente lo pensase.

Plantear la cuestión de la tarea del pensar significa: determinar aquello que, en el horizonte de la filosofía, concierne al pensar, aquello que no deja de ser cuestión para el pensar, aquello que es el punto central del asunto. Para decir esto, en alemán se emplea el vocablo *die Sache*: el asunto, la cosa de que se trata, vocablo que emplean tanto Hegel como Husserl. ¿Qué es, pues, eso que permanece impensado, tanto en el asunto propio de la filosofía, como en el método, que le es no menos propio?

Con Hegel, por ejemplo, la dialéctica especulativa es la modalidad según la cual el asunto de la filosofía —es decir, la subjetividad— penetra, a partir de sí misma y para sí misma, en la dimensión del aparecer y, así, se expone en un presente. Tal aparecer adviene necesariamente en una cierta claridad. Sólo a través de ella puede dejarse ver, es decir, puede mostrarse aquello que aparece. Pero la claridad misma tiene su reposo en la libertad, todavía más apartada, de lo abierto.

A este estado de abertura, que es el único que le hace posible a cualquier cosa el ser dada a ver, lo llamamos: *die Lichtung*. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht* (ligero). *Etwas lichten* significa: aligerar, hacer ligero a algo, hacerlo abierto y libre; por ejemplo, despejar en un lugar el bosque, desembarazarle de los árboles. El espacio libre que así aparece es la *Lichtung*. No hay nada común entre *licht*, que quiere decir ligero, despejado, y el otro adjetivo *licht*, que significa claro o luminoso. Es necesario atender aquí para comprender bien la diferencia entre *Lichtung* (el claro, el lugar despejado [del bosque]) y *Licht* (la luz). Pero la luz puede visitar el claro, lo que éste tiene de abierto, y hacer jugar en él lo luminoso con lo oscuro. Sin embargo, nunca es la luz la que crea primeramente lo abierto del claro; por el contrario, ella, la luz, presupone a éste, el claro, el lugar despejado. El claro, lo abierto, no está libre tan sólo para la luz y la sombra, sino también para la voz y para todo lo que

suena y resuena. La *Lichtung* es claro, lugar libre para la presencia y la ausencia.

Tal vez un día el pensar podrá dejar de tropezar ante sí mismo y preguntarse, por fin, si el libre claro de lo abierto no sería precisamente el paraje en que están contenidos y recogidos la amplitud del espacio y los horizontes del tiempo, así como todo lo que en ellos se presenta y se ausenta.

La filosofía habla mucho de la luz de la razón, pero no presta atención al claro del ser. El *lumen naturale,* la luz de la razón, no hace más que jugar en lo abierto. Encuentra, ciertamente, lo abierto del claro. Pero a éste, al claro, sin embargo, lo constituye en tan poca medida, que más bien tiene necesidad de él para poder derramarse sobre aquello que está presente en lo abierto. Sin embargo, desde un extremo al otro de la filosofía, lo abierto que reina ya en el ser mismo, en el estado de presencia, permanece impensado en cuanto tal. La consecuencia de esto es que permanece no menos oscuro el porqué y el cómo la determinación del ser del ente no deja de cambiar de un extremo a otro de la historia de la filosofía. ¿De dónde recibe su legitimidad la determinación platónica del estado de presencia como ἰδέα? ¿Con respecto a qué puede obligar la interpretación de la presencia como ἐνέργεια? Estas cuestiones, de las que de un modo tan extraño se abstiene la filosofía, no podemos siquiera plantearlas en tanto no hayamos experimentado aquello que Parménides tuvo que experimentar: la ἀλήθεια, el des-encubrimiento.

El hecho de que yo me obstine en traducir la palabra ἀλήθεια por des-encubrimiento no se debe a mero amor por la etimología, sino a preocupación por la cosa misma de que hay que tratar, para permanecerle fiel meditando lo que es nombrado: ser y pensar. No estar encubierto es, por así decirlo, el elemento en cuyo seno tanto el ser como el pensar son el uno para el otro y son lo mismo. Sólo en el elemento de la *Lichtung,* sólo en el claro de lo abierto, pueden ser lo que son el ser y el pensar y la misma verdad. La ἀλήθεια, el des-encu-

brimiento como claro de presencia, no es todavía la verdad en el sentido corriente de la rectitud y de la validez de las proporciones. ¿Es, pues, *menos* que la verdad? ¿No es *más*?

Dejemos esa cuestión confiada como tarea al pensar. Lo que la ἀλήθεια es en sí misma permanece encubierto. ¿Es esto efecto de un simple azar? ¿Es sólo la secuela de una negligencia por parte del pensar humano? ¿O bien ocurre esto porque retraerse, permanecer encubierto, en una palabra, la λήθη pertenece a la ἀλήθεια, no como simple añadido, y tampoco como pertenece la sombra a la luz, sino como el corazón mismo de la ἀλήθεια? (*Poema* de Parménides, I, 29).

Si así fuese, entonces la *Lichtung*, lo abierto en su claro, no sería sólo la abertura de un mundo de la presencia, sino el claro del encubrimiento de la presencia.

Si así fuese, entonces ya con esta sola cuestión estaríamos en un camino conducente a la tarea del pensar, cuando la filosofía se halla al final de su carrera.

¿Cómo saber si esto es así? Para ello necesitamos antes una educación del pensar. Esta educación, ¿de dónde debe hacer salir al pensar? ¿No debe hacerlo salir de la filosofía misma? El primer paso en este camino fue *Sein und Zeit*. Pero el camino empezado y la tarea del pensar apercibido mejor exigen ahora una determinación más apropiada del tema que en otro tiempo había sido indicado con el título *Sein und Zeit*. El título debe ser ahora el siguiente: *Anwesenheit und Lichtung*.

Martin Heidegger:
El final de la filosofía y la tarea del pensar [1]

Este título significa el intento de una meditación que, en su fondo, permanece interrogante. Las preguntas son otros tantos caminos hacia una respuesta posible. En el caso de que hubiera respuesta, ésta debería consistir en una transformación del pensar y no en una simple enunciación referente a un tema ya dado.

El texto siguiente forma parte de un contexto más amplio. Prosigue un intento que, desde 1930, no ha dejado nunca de ser renovado: el de dar una figura más radical a la interrogación instituida por *Sein und Zeit,* es decir, el someter a una crítica inmanente la cuestión emprendida en *Sein und Zeit.* Esto deberá aclarar en qué

[1] El texto anterior es un resumen y una puesta a punto, hecha por Heidegger mismo, del trabajo presentado al coloquio de la Unesco. Por considerar que marca una etapa en el pensamiento filosófico, lo damos aquí *in extenso,* con autorización del autor. Este trabajo prolonga la reflexión de *Sein und Zeit* y prefigura los desarrollos que podrán aparecer en el esperado segundo volumen anunciado desde 1930. Como el mismo autor indica, «el contenido de este texto pertenece a un contexto más amplio, único que podría darle todo su fundamento».

la cuestión propiamente crítica, la cuestión que intenta discernir cuál pueda ser el asunto propio del pensar, no puede dejar de pertenecer, en modo alguno, al pensar mismo. A consecuencia de esto, la tarea emprendida en *Sein und Zeit* tendría, sin duda, que cambiar de título.

Dos cuestiones se plantean:

1. ¿En qué ha entrado la filosofía, en la época presente, en su estadio final?

2. ¿Qué tarea le queda reservada al pensar al final de la filosofía?

1

¿En qué ha entrado la filosofía, en la época presente, en su estadio final?

Filosofía quiere decir metafísica. La metafísica piensa el ente en su todo —el mundo, el hombre, Dios— mirando hacia el ser, es decir, manteniendo la mirada fija sobre la articulación del ente en el ser. Piensa el ente como ente en el modo de la representación, cuya tarea es: fundar. Pues, desde el comienzo de la filosofía, y en ese mismo comienzo, el ser del ente se manifestó como *Grund*. El ente en cuanto tal, en su devenir, su desaparición y su permanencia, por el *Grund*, por el fondo o fundamento es lo que es y como lo es, en cuanto susceptible de ser conocido, apropiado y elaborado. En cuanto es el fundamento, el ser lleva al ente a su estancia en la presencia. El fundamento se manifiesta como el estado de presencia del ente. La presentación que le es propia consiste en que ésta vuelve a hacer salir, en su estado de presencia, todo aquello que, en cada momento y a su manera, está ya presente. Según el tipo que el estado de presencia revista en su tiempo, el fundamento tiene su carácter fundativo en la causación óntica de lo efectuado, en la posibilitación trascendental de la objetividad de los objetos, en la mediación dialéctica del

movimiento del espíritu absoluto, del proceso histórico de la producción, en la voluntad de poder creadora de valores.

El rasgo distintivo del pensar metafísico, del pensar que sondea el ente hasta su fondo, consiste en que tal pensar, que parte de lo que está presente, lo representa en su estado de presencia y así lo expone, a partir de su fundamento, como estando bien fundado.

¿Qué queremos decir ahora cuando hablamos del final de la filosofía? Con demasiada facilidad entendemos el final de algo en un sentido puramente negativo, como simple cesación, como detención de un proceso, e incluso como deterioro e impotencia. Por el contrario, la expresión «final de la filosofía» significa el acabamiento de la metafísica. Ahora bien, acabamiento no es aquí perfección en el sentido de que la filosofía, en su estadio final, tendría que haber alcanzado su máxima perfección. No sólo nos falta el patrón que nos permita apreciar la perfección de una época de la metafísica por comparación con otra época distinta. En modo alguno se nos ha otorgado ningún derecho de formular apreciaciones de ese tipo. El pensar de Platón no es más perfecto que el de Parménides. La filosofía de Hegel no es más perfecta que la de Kant. Toda época de la filosofía tiene su necesidad propia. Que una filosofía sea como es, esto debemos reconocerlo sin más. Pero en modo alguno podemos privilegiar una filosofía por encima de otra, al modo como, por el contrario, nos es lícito hacerlo cuando se trata de *Weltanschauungen* diferentes.

La antigua significación de la palabra alemana *Ende* (final) es la misma que la de la palabra *Ort* (lugar): *Von einem Ende zum anderen* significa: de un lugar a otro. El final de la filosofía es lugar —el lugar en que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema. Acabamiento significa esta reconcentración en un solo lugar.

De un extremo a otro de la filosofía es el pensamiento de Platón el que, con diversas figuras, permanece deter-

minante. La metafísica es, de arriba a abajo, platonismo. El mismo Nietzsche caracteriza su filosofía como una vuelta del platonismo. Con la vuelta de la metafísica, realizada ya con Karl Marx, se ha alcanzado la posibilidad más extrema de la filosofía. Esta ha entrado en su estadio final. Todo intento de pensar filosófico no puede desembocar hoy ya más que en un juego variado de renacimientos epigonales. ¿El final de la filosofía sería así, por tanto, a pesar de todo lo que opinemos de ello, cesación de este modo de pensar? No vayamos demasiado de prisa.

Final significa acabamiento, reconcentración sobre las posibilidades más extremas. Pensamos esas posibilidades de una manera demasiado angosta en tanto nos reduzcamos a esperar un despliegue de nuevas filosofías en el viejo estilo. Esto equivaldría a olvidar que, desde la época de la filosofía griega, hace su aparición un rasgo característico de la filosofía, a saber: el desarrollo de diversas ciencias en el interior del horizonte abierto por la filosofía. El desarrollo de las ciencias es a su vez su emancipación de la filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia. Este fenómeno pertenece al acabamiento de la filosofía. Su despliegue llega hoy a su cumbre en todos los sectores del ente. Parece no ser más que una descomposición de la filosofía, pero en realidad es, sin más, su acabamiento.

Bástenos con mencionar aquí la emancipación de la psicología, de la sociología, de la antropología, convertida en antropología cultural, el papel de la lógica como logística y semántica. La filosofía se transforma en ciencia del hombre, ciencia de todo aquello que puede llegar a ser, para éste, objeto de su técnica, mediante la cual se instala el hombre en el mundo, elaborándolo según los múltiples modos de las fabricaciones que lo van configurando. Todo esto se realiza en todas partes sobre la base y según las normas de la puesta en explotación científica de todos los sectores del ente. No es preciso ser profeta para ver que las ciencias modernas, en su trabajo de instalación, no van a tardar en ser determinadas y regidas

por la nueva ciencia de base, la cibernética. Esta ciencia corresponde a la determinación del hombre como ser cuya esencia es la actividad en un medio social. La cibernética es, en efecto, la teoría que tiene como objeto el manejo de la planificación posible y de la organización del trabajo humano. La cibernética convierte el lenguaje en medio de intercambio de mensajes y, con él, las artes en instrumentos manejados con fines de información.

La explicación de la filosofía en varias ciencias autónomas, las cuales se hacen cada día, sin embargo, más decididamente intercomunicantes entre sí, constituye el acabamiento legítimo de la filosofía. La filosofía finaliza en la época presente. Ha encontrado su lugar en la consideración científica de la humanidad que actúa en un medio social. El rasgo fundamental de esta determinación científica es, por lo demás, su carácter cibernético, es decir, técnico. Puede conjeturarse que la necesidad de poner en cuestión la técnica moderna se debilita en la exacta medida en que la técnica imprime más decididamente su sello y reina más exclusivamente sobre los fenómenos del universo y sobre el lugar que en él ocupa el hombre.

Las ciencias van camino de interpretar según las reglas de la ciencia, esto es, desde el punto de vista técnico, todo aquello que, en su contextura, recuerda todavía que proceden de la filosofía. La ciencia concibe como instrumentos, que son hipótesis de trabajo, aquellas categorías a que cada ciencia permanece supeditada para estructurar y delimitar su campo de objetividad. Su verdad no es medida simplemente por la sola capacidad de efectuación que su aplicación opera en el interior del progreso de la investigación. La verdad científica es estrictamente superponible a la eficiencia de esa efectuación. Las ciencias se encargan ahora, considerándolo como la tarea que propiamente les incumbe, de aquello que, en el curso de su historia, había intentado hacer la filosofía acá y allá, y siempre de un modo insuficiente, a saber: el exponer las ontologías de las diversas regiones del ente (naturaleza,

historia, derecho, arte). Su interés se dirige a la teoría de los conceptos estructurales indispensables en cada caso para el campo de actividad que les está asignado. «Teoría» significa ahora: suposición de categorías, a las que se les concede tan sólo una función cibernética, pero se les niega toda significación ontológica. Sin embargo, las ciencias continúan hablando del ser del ente, en la suposición —que no pueden dejar de hacer— de sus categorías regionales. Se contentan con no decirlo. Pueden sin duda, desde ese momento, renegar de su origen filosófico; pero no pueden, sin embargo, rechazarlo. Pues lo que habla siempre en aquello que las ciencias tienen de científico es su origen a partir de la filosofía.

El final de la filosofía se perfila como el triunfo del equipamiento de un mundo sometido a los mandatos de una ciencia tecnificada. Final de la filosofía significa: comienzo de la civilización mundial, en cuanto ésta se basa en el pensar del Occidente europeo.

¿Pero el final de la filosofía, en el sentido de su explicación en ciencias, constituye ya por sí mismo la realización más acabada de todas las posibilidades en que fue colocado el pensar, aquel pensar que emprendió la ruta de la filosofía? ¿O bien, fuera de esa posibilidad *última* que acabamos de caracterizar (a saber, la descomposición de la filosofía en el desarrollo de las ciencias tecnificadas), hay para el pensar una posibilidad *primera,* de la que, ciertamente, debía partir el pensar filosófico, pero de la cual no estaba, sin embargo, como filosofía, en condiciones de hacer el ensayo y de intentar la empresa?

Si así ocurriera, entonces sería preciso que en la filosofía, en toda su historia, tomada desde el principio hasta el fin, estuviera todavía reservada una tarea para el pensar, tarea a la cual no podrían tener acceso ni la filosofía en cuanto metafísica, ni menos aún las ciencias que de ella brotan.

Por eso planteamos esta segunda pregunta:

2

¿Qué tarea queda reservada todavía al pensar, al final de la filosofía?

La simple evocación de una tarea así del pensar no puede, desde luego, dejar de desconcertar. ¿Un pensar que no podría ser ni metafísica ni ciencia?

¿Una tarea que, desde el comienzo de la filosofía y desde el hecho mismo de su comienzo, estaría cerrada a la filosofía? ¿Y que, a partir de entonces, se habría mantenido encubierta constantemente, cada vez más, en el transcurso del tiempo?

¿Una tarea del pensar que, en apariencia, implicaría la afirmación de que la filosofía no estaría a la altura de lo que es el asunto propio del pensar, y de que, en consecuencia, no sería más que la historia de una pura y simple decadencia?

¿No es éste el modo de hablar propio de una presunción que pretendería levantarse por encima incluso de lo que fue la grandeza de los pensadores de la filosofía?

Tal es la sospecha que se manifiesta. Pero es fácil darle satisfacción. Pues todo intento de dirigir una mirada a la tarea, acaso, del pensar, vese remitido a tomar en consideración el todo que es la historia de la filosofía. Y ya sólo por eso, semejante pensar queda necesariamente mucho más acá de la grandeza de los filósofos. Es muy inferior a la filosofía. Y lo es también porque hay que negarle a este pensar, más decididamente aún que se le ha negado hasta aquí a la filosofía, tanto la acción inmediata como la acción mediata sobre el terreno público, que lleva la impronta de la ciencia tecnificada de nuestra época industrial.

Mas, ante todo, este pensar, aunque sólo fuera posible, sigue siendo muy poca cosa, pues su tarea tiene el carácter de una preparación y no de una fundación. Le basta con hacer despertar una disponibilidad del hombre para algo posible, cuyo perfil permanece oscuro y cuyo

advenimiento resulta incierto. Piénsase aquí en la posibilidad de que la civilización mundial, que no ha hecho más que comenzar, deje atrás un día la configuración cuyo signo técnico, científico e industrial lleva, como la única medida de una estancia del hombre en el mundo —que la deje atrás no, desde luego, partiendo de sí misma y con sus propias fuerzas, sino a partir de la disponibilidad de los hombres para un destino para el cual no deja de llegar a nosotros, los hombres, en el corazón de una partida no detenida aún, y se la oiga o no se la oiga, una llamada.

No menos incierta es esta otra cuestión: ¿Será destruida repentinamente dentro de poco la civilización mundial? ¿O bien va a consolidarse para una duración prolongada, sin reposar en lo que permanece, sino estando más bien destinada a organizarse en un cambio continuo, en que lo nuevo deja sitio en cada momento a algo más nuevo todavía? El pensar que es sólo preparación no quiere ni puede predecir ningún porvenir. Solamente intenta, de cara al presente, hacer escuchar, en un preludio, algo que, desde el fondo de las edades, justo al comienzo de la filosofía, fue ya dicho por ésta, sin que propiamente lo pensase. Por el momento bástenos con señalar este aspecto con la brevedad aquí admisible. Para hacerlo, pediremos a la filosofía misma una indicación que ella nos ofrece.

Plantear la cuestión de la tarea del pensar significa: determinar aquello que, en el horizonte de la filosofía, concierne al pensar, aquello que no deja de ser cuestión para él, aquello que constituye el punto central del asunto. Para decir esto, en alemán se emplea el vocablo *die Sache:* el asunto, la cosa de que se trata.

Ocurre, en efecto, que en su época más reciente la filosofía ha llamado expresamente, por sí misma, al pensar *zur Sache selbst.* En castellano: a su asunto mismo. Esta llamada podemos escucharla en el prefacio que Hegel colocó al comienzo de la obra publicada en 1807 con el título de *Sistema de la Ciencia. Parte primera: Fenomenología del Espíritu.* Este prefacio no es el prólogo a la *Fenomenología,* sino al *Sistema de la Ciencia,* al todo de

la filosofía. La llamada *zur Sache selbst* se dirige finalmente —y esto quiere decir: en cuanto al asunto *(der Sache nach)*—, en primer lugar, a la *Ciencia de la Lógica.*

En la llamada *zur Sache selbst* el acento recae sobre el *selbst.* En el primer momento la llamada tiene el sentido de un toque de atención. Se rechaza todo aquello que no se adapta como conviene al asunto propio de la filosofía. De ello forman parte las simples exposiciones sobre la meta de la filosofía, pero también los simples resúmenes de los resultados del pensar filosófico. Ni unos ni otros, reducidos a sí mismos, constituyen el todo efectivamente real de la filosofía, que es ese todo en su devenir. El todo aparece como tal en la presentación que expone punto por punto el desarrollo del asunto. Sólo así surge plenamente «en sí mismo» el asunto de la filosofía. Este asunto es, sin embargo, la subjetividad. Con el *ego cogito* de Descartes, dice Hegel, la filosofía entra por vez primera en un terreno firme y puede estar verdaderamente en sí misma. Si con el *ego cogito* como *subjectum* por excelencia se alcanza el *fundamentum absolutum,* esto quiere decir: el sujeto es el ὑποκείμενον traspuesto a la conciencia, él es lo que está verdaderamente presente, aquello que, en el lenguaje tradicional de la filosofía, lleva el nombre, demasiado indeterminado, de *substancia.*

Cuando en su prefacio (ed. Hoffmeister, pág. 19) explica Hegel que «lo verdadero de la filosofía no se lo puede captar ni expresar como substancia, sino, con toda decisión, como sujeto», esto quiere decir: el ser del ente, el estado de presencia de lo que está presente, está patente tan sólo —pero, desde ese momento, en su plenitud— cuando ese estado de presencia como tal se hace presente por sí mismo en la idea absoluta. Pero, a partir de Descartes, *idea* quiere decir *perceptio.* El devenir del ser hasta sí mismo tiene lugar en la dialéctica especulativa. El movimiento del pensar, el método, es, por tanto, *die Sache selbst.* La llamada *zur Sache selbst* reclama, por su acuerdo con el asunto, el *método* de la filosofía.

Lo que, sin embargo, es el asunto de la filosofía está

detenido desde el arranque. El asunto de la filosofía como metafísica es el ser del ente, su estado de presencia en la figura de la substancialidad y de la subjetividad. Un siglo más tarde escuchamos de nuevo la llamada *zur Sache selbst* en el ensayo de Husserl titulado *La filosofía como ciencia estricta.* Este ensayo apareció en el volumen primero de la revista *Logos,* en 1910-1911 (págs. 299 y ss.). De nuevo la llamada tiene, ante todo, el sentido de un toque de atención. Pero aquí apunta en una dirección completamente distinta que en Hegel. Alude a la psicología naturalista, que pretende ser el genuino método científico de una exploración de la conciencia. Pues este método cierra, desde el comienzo, el acceso a los fenómenos de la conciencia intencional. La llamada *zur Sache selbst* nos pone también en guardia contra el historismo que se dispersa y se pierde en discusiones sobre los diferentes puntos de vista de la filosofía y en el escalonamiento de tipos de *Weltanschauungen* filosóficas. A propósito de esto Husserl dice, subrayándolo (ibid., página 340): «*No de las filosofías, sino de los estados de cosas (Sachen) y de los problemas debe partir el impulso de la investigación.*»

Pero ¿cuál es el asunto de la investigación filosófica? Para Husserl, lo mismo que para Hegel, y de acuerdo con la misma tradición, es la subjetividad de la conciencia. Las *Meditaciones cartesianas* no fueron para Husserl tan sólo el tema de las conferencias que pronunció en París en febrero de 1929; su espíritu no dejó de acompañar hasta el fin, desde la época que siguió inmediatamente a las *Investigaciones lógicas,* el curso apasionado de sus investigaciones filosóficas. Tanto en su sentido negativo como en su sentido positivo la llamada *zur Sache selbst* gira en torno a la consolidación y la elaboración del método, a la única puesta en marcha que comunica al asunto *(Sache)* de la filosofía su posibilidad de ser dado en las reglas. Para Husserl el «principio de todos los principios» es, ante todo, no un principio referente al contenido de la cosa, sino un precepto metodológico. En su obra de 1913 titulada *Ideas para una fenomenología pura y una*

filosofía fenomenológica Husserl consagró expresamente todo un párrafo a la determinación del «principio de todos los principios» (§ 24). Si nos atenemos a él, dice Husserl (*o. c.*, pág. 44), «ninguna teoría imaginable puede inducirnos a error». El «principio de todos los principios» se enuncia así:

«*Toda intuición originariamente donante* [es] *una fuente de derecho para el conocimiento; todo aquello que, de manera originaria, se ofrece a nosotros en la intuición de manera originaria (en su realidad viva, por así decirlo)* [debe] *ser aceptado sencillamente como lo que se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da como estando ahí...*»

El «principio de todos los principios» contiene la tesis del primado del método. Este principio es el que decide del único asunto que puede responder y satisfacer al método. El «principio de todos los principios» exige que la subjetividad absoluta sea el asunto mismo de la filosofía. La reducción trascendental a la subjetividad absoluta ofrece y asegura la posibilidad de fundar, en la subjetividad y mediante ella, la objetividad de todas las cosas (el ser del ente), en aquello que su estructura y su contenido tienen de válido, es decir, en su constitución. De este modo la subjetividad trascendental se confirma como «el único ente de valor absoluto» *(Lógica formal y trascendental,* 1929, pág. 240). Del mismo género que ese ente de valor absoluto, es decir, del mismo género que el asunto más propio de la filosofía, es también la reducción trascendental como método de la «ciencia universal» de la constitución del ser del ente.

Aquí el método no se contenta con orientarse por el asunto de la filosofía. No corresponde a ese asunto tan sólo a la manera como la llave corresponde a la cerradura. Es, más bien, intrínseco al asunto en sí, pues es «este asunto mismo». Si se pregunta: de dónde obtiene su legitimidad inconmovible el «principio de todos los principios», la respuesta debe ser: de la subjetividad trascendental, que fue ya presupuesta como el asunto mismo de la filosofía.

Hemos elegido el esclarecimiento de la llamada *zur Sache selbst* como guía que nos indicase la dirección. Esta llamada debía colocarnos en el camino que conduce a una determinación de la tarea del pensar en el estadio final de la filosofía. ¿A dónde hemos llegado exactamente? A comprender que, para la llamada *zur Sache selbst,* aquello que concierne a la filosofía como su asunto propio está ya fijado de antemano. Desde el punto de vista de Hegel y de Husserl —y no solamente para ellos— el asunto propio de la filosofía es la subjetividad. Para aquella llamada no es el asunto como tal el que ocupa el centro de los debates, sino más bien su exposición, la exposición mediante la cual el asunto mismo es el objeto de una presentación. La dialéctica especulativa de Hegel es el movimiento mediante el cual el asunto como tal llega hasta sí mismo, arriba al estado de presencia que le pertenece. El método de Husserl tiende a conducir el asunto de la filosofía al estado en que está dado originariamente en su evidencia última, es decir: al estado en que el asunto se presenta en sí mismo.

Estos dos métodos son totalmente diferentes. Pero el asunto como tal, lo que los métodos pretenden exponer, presentándolo, es idéntico, aunque se lo aborde de modo distinto.

¿Mas de qué pueden servirnos tales comprobaciones, en lo que respecta a nuestro proyecto de llamar la atención hacia la tarea del pensar? No nos sirven para nada mientras nos atengamos a una mera elucidación de la llamada. Si, por el contrario, *interrogamos* en dirección a aquello que permanece impensado en la llamada *zur Sache selbst,* entonces nos resulta posible atender a otra cosa: allí donde la filosofía ha llevado su asunto propio al saber absoluto y a la evidencia última, precisamente allí se mantiene acaso tanto más encubierto algo distinto, y algo tal que pensarlo no puede pertenecer ya a la actividad propia de la filosofía.

¿Qué es, pues, de una vez, lo que permanece impensado tanto en el asunto propio de la filosofía como en el método que le es no menos propio?

La dialéctica especulativa es una modalidad según la cual el asunto de la filosofía penetra, desde sí mismo y por sí mismo, en la dimensión del aparecer y se expone así en un presente. Tal aparecer adviene necesariamente en una cierta claridad. Sólo a través de ella puede dejarse ver, es decir, aparecer, aquello que aparece. Pero la misma claridad tiene su reposo en una dimensión de abertura y de libertad que le es lícito iluminar, en un lugar o en otro, en un tiempo o en otro. La claridad juega en lo abierto, y en lo abierto lucha contra la sombra. Allí donde aparece una cosa que viene al encuentro de otra, a menos que ambas no permanezcan frente a frente, e incluso allí donde, con Hegel, este reflejo de uno en el otro se torna especulativo, allí juega ya lo abierto de un paraje, allí está ya en juego un territorio libre. Sólo el territorio abierto de tal paraje puede procurar, incluso a la marcha del pensar especulativo, su progresión a través de aquello que supera pensándolo.

A este estado de abertura, que es el único que le hace posible a cualquier cosa el ser dada a ver y el poder ser mostrada, se lo denomina en alemán *die Lichtung*. Esta palabra alemana traduce la palabra castellana el claro, el lugar despejado [del bosque]. Está formada según el modelo de vocablos más antiguos, como *Waldung* y *Feldung*.

Lo que es la *Waldlichtung*, el claro del bosque, lo experimentamos por contraste con la densa espesura del mismo, que en alemán más antiguo se dice *Dickung*. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht* (ligero). *Etwas lichten* significa aligerar, hacer más ligero a algo, hacerlo abierto y libre, por ejemplo, despejar en un lugar el bosque, desembarazarle de sus árboles. El espacio libre que así aparece es la *Lichtung*. Lo que *licht* es, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada en común, ni lingüísticamente ni en cuanto al asunto de que aquí se trata, con el otro adjetivo *licht*, que significa claro o luminoso. Es preciso estar atentos para comprender bien la diferencia entre *Lichtung* y *licht*. Sin embargo, se mantiene la posibilidad

de una conexión profunda entre ambos. La luz puede visitar, en efecto, la *Lichtung,* el claro, en lo que éste tiene de abierto, y hacer jugar en él lo luminoso con lo oscuro. Mas nunca es la luz la que crea primeramente lo abierto de la *Lichtung;* por el contrario, ella, la luz, presupone a ésta, la *Lichtung*. Sin embargo, lo abierto no está libre tan sólo para la luz y para la sombra, sino igualmente para la voz que repercute y cuyo eco va perdiéndose, y para todo aquello que suena y que resuena y cuyo sonido va extinguiéndose. La *Lichtung* es el claro o lugar despejado para la presencia y para la ausencia.

El pensar necesita prestar atención a lo que aquí acabamos de llamar *Lichtung*. Aquí no se trata en modo alguno, como podría creerse en el primer momento, de extraer de puros vocablos —por ejemplo, *Lichtung*— un mero juego de representaciones. Es preciso, más bien, fijar la atención en la cosa única en su género que la palabra *Lichtung* designa con toda fidelidad. Lo que esta palabra nombra, en un contexto que ahora es el del pensar —a saber: la libertad de lo abierto— es, para apropiarnos un vocablo de Goethe, un *Urphänomen* (proto-fenómeno). Tendríamos incluso que decir: una *Ur-sache* (proto-cosa).

Goethe anota *(Máximas y reflexiones,* n. 993): «Nadie vaya a buscar nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son la doctrina.» Escuchémoslo: el fenómeno mismo —en este caso: la *Lichtung*— nos coloca ante la tarea de aprender de él interrogándole. En este contexto, tal vez un día el pensar podría dejar de tropezar ante sí mismo y preguntarse, por fin, si el libre claro de lo abierto no sería precisamente el paraje en que están contenidos y recogidos la amplitud del espacio y los horizontes del tiempo, así como todo lo que en ellos se presenta y se ausenta.

Al igual que el pensar especulativo y dialéctico, también la intuición originaria y su evidencia permanecen confiadas primeramente al reino de lo abierto y de su claro. Evidente es lo que se ofrece de golpe a la vista. Cicerón traduce, es decir, transporta a su mundo romano el vocablo griego ἐνάργεια con el término *evidentia.*

'Ενάργεια, palabra en que resuena el mismo origen que en el latín *argentum,* significa aquello que arroja un resplandor y se hace ver en sí mismo y a partir de sí mismo. En el idioma de los griegos no hay rastro alguno de un acto de visión, del *videre* latino; se trata simplemente de lo que luce y brilla. Pero el brillar resulta posible tan sólo si lo abierto está ya allí. No es el rayo de luz el que produce primero lo abierto; lo único que hace es recorrer el claro midiéndolo. Sólo el claro puede dar acogida, proporcionando a la evidencia misma la libertad del despliegue en cuyo seno le está permitido tener movimiento y estancia.

Todo el pensar de la filosofía, aquel que responde, expresamente o no, a la llamada *zur Sache selbst,* está confiado ya, en su marcha, con su método, a la libertad de lo abierto. Pero de lo abierto y de su claro la filosofía no sabe nada, sin embargo. La filosofía habla, desde luego, de la luz de la razón, pero no presta atención al claro del ser. El *lumen naturale,* la luz de la razón, no hace más que jugar en lo abierto. Encuentra ciertamente lo abierto del claro; pero a éste, al claro, sin embargo, lo constituye en tan poca medida que, más bien, tiene necesidad de él para poder derramarse sobre aquello que está presente en lo abierto. Esto es verdadero no sólo con respecto al método de la filosofía, sino también a su asunto propio, es decir, con respecto al estado de presencia de lo que está presente. Aquí no podemos exponer con detalle en qué medida ocurre que, incluso en la subjetividad, el sujeto, lo ὑποκείμενον, es siempre lo que está ya allí, a saber, lo presente en su estado de presencia que es pensado (sobre esto véase Heidegger: *Nietzsche,* tomo II, pág. 429).

Aquí fijamos nuestra atención en otra cosa. Ocurra lo que ocurra con lo presente, se lo experimente, capte y exponga como tal o no, es siempre su estado de presencia, como advenimiento en la morada de lo abierto, lo que permanece confiado a la dimensión ya abierta de lo abierto. Incluso lo que está ausente no puede estarlo más que desplegando una presencia en la libertad de lo abierto.

Toda metafísica —inclusive su contrapartida: el positivismo— habla la lengua de Platón. La palabra fundamental de su pensar, la palabra que expone el ser mismo del ente, es εἶδος, ἰδέα, es decir, el aspecto en el que el ente se muestra como tal. Semejante aspecto es, sin embargo, una modalidad del estado de presencia. Ningún aspecto hay sin luz. Platón sabía ya algo de esto. Pero no hay luz, ni tampoco claridad, fuera del claro de lo abierto. Incluso lo oscuro tiene necesidad de él. ¿Cómo podríamos adentrarnos, de otro modo, en lo oscuro de la noche? Sin embargo, desde un extremo al otro de la filosofía, lo abierto que reina ya en el ser mismo, en el estado de presencia, permanece impensado en cuanto tal, aunque al comienzo de la filosofía se habló del claro de lo abierto.

¿Qué nombres lo evocan en una palabra? ¿Y dónde encontramos esa evocación? Respuesta: en el *Poema* de Parménides, el cual fue, hasta donde podemos saber, el primero que meditó explícitamente en el ser del ente y que, todavía hoy, aunque algunos no le oigan, sigue hablando en las ciencias en que se disuelve la filosofía.

He aquí la llamada cuya voz escucha Parménides:

Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ᾿Αληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ Βροτιῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

«Es necesario que tú aprendas todo, tanto el corazón que no tiembla de lo abierto-sin-encubrimiento, redondez perfecta, como la opinión de los mortales, en la cual nada tiene fondo en lo abierto-sin-encubrimiento.»

En este texto se nombra la ᾿Αλήθεια, el estado de no hallarse en ningún encubrimiento. Se la llama «redondez perfecta» porque su contorno responde a la pura redondez del círculo, sobre cuya línea coinciden, en cada punto, comienzo y final. De tal contorno queda excluida toda posibilidad de desviación, de disfraz y de ocultación. Al hombre dotado de sentido le acontece experimentar el corazón sin temor de aquello cuya esencia es no hallarse en ningún encubrimiento. ¿Pero qué dice la pala-

bra que evoca el corazón sin temor de aquello cuya naturaleza consiste en sustraerse al encubrimiento? La misma palabra lo nombra con su rasgo más propio; nombra la paz de lo espacioso, que reconcentra en sí mismo aquello que, después, proporciona el estado de hallarse fuera de todo encubrimiento. Es el claro de lo abierto. Nosotros preguntamos: ¿abierto para qué? Nos hemos apercibido ya de que el camino de todo pensar —tanto del pensar especulativo como del pensar intuitivo— requiere lo abierto y su claro, mensurable mediante su recorrido. Pero allí reside también en su reposo la posibilidad de todo aparecer, aquella posibilidad, en una palabra, en que adviene el reino mismo de la presencia.

Lo que el estado de no encubrimiento proporciona ante todo es el camino por el que el pensar marcha tras la huella de lo único y se abre a ello: ὅπως ἔστιν... εἶναι: «que ahora se despliega la presencia». El claro de lo abierto proporciona ante todo la posibilidad del camino hacia el estado de presencia, cuyo reino hace el claro llegar a sí mismo.

Debemos pensar la 'Αλήθεια, el estado de no encubrimiento, como lo abierto mismo del claro, que permite al ser y al pensar advenir a su presencia, a su presencia uno a otro y uno para otro. El corazón en paz que es la *Lichtung,* claro de lo abierto, es el asilo en cuyo seno encuentra su sitio el acorde de ambos en la unidad de lo Mismo.

Sólo en esta alianza se funda todo requerimiento de una fidelidad posible del pensar. Sin la experiencia previa de la 'Αλήθεια como *Lichtung* no tiene sentido decir de un pensar que obliga o no. ¿De dónde recibe su legitimidad la determinación platónica del estado de presencia como ἰδέα? ¿Con respecto a qué puede obligar la interpretación de la presencia como ἐνέργεια? Estas cuestiones, de las que de modo tan extraño se abstiene la filosofía, no podemos siquiera plantearlas en tanto no hayamos experimentado aquello que Parménides tuvo que experimentar: la 'Αλήθεια, el estado de no encubrimiento. El camino que conduce hasta él se

separa de la ruta en la que los mortales no pueden hacer más que divagar a merced de lo que consideran como verdadero. La 'Αλήθεια no es nada mortal, como tampoco lo es la muerte misma.

El hecho de que yo me obstine en traducir la palabra 'Αλήθεια por estado de no encubrimiento no se debe a mero amor por la etimología, sino a preocupación por aquello de que es preciso tratar para permanecerle fiel meditando sobre lo que es nombrado: ser y pensar. El no-encubrimiento es, por así decirlo, el elemento en cuyo seno tanto el ser como el pensar son el uno para el otro y son lo mismo. La 'Αλήθεια está bien nombrada desde el comienzo de la filosofía; pero, en el correr del tiempo, ésta no ha pensado, como tal, en lo que tiene de propio. Pues el asunto de la filosofía en cuanto metafísica consiste, desde Aristóteles, en pensar el ente como tal en modo onto-teológico.

Si esto es así, tampoco nos está permitido creer que la filosofía haya descuidado algo, lo haya dejado perder, con lo cual estaría manchada por una falta fundamental. Señalar hacia lo que, en la filosofía, permanece impensado no constituye una crítica de la filosofía. Si en este momento fuera necesaria una crítica, ésta debería referirse, más bien, a la empresa que, después de *Sein und Zeit,* no deja de hacerse cada día más urgente: plantear, al final de la filosofía, la cuestión de una tarea posible para el pensar.

Pero ha llegado el tiempo de preguntarse: ¿por qué el vocablo griego 'Αλήθεια no es traducido ya aquí por la palabra clásica: «verdad»? Y la respuesta debe decir: en la medida en que se entiende la palabra «verdad» en el sentido corriente que tiene en la tradición, y que es la concordancia —concordancia manifestada ella misma al nivel del ente— del conocimiento con el ente, e incluso cuando la verdad es interpretada como la certeza del saber referente al ente, no está permitido hacer coincidir la 'Αλήθεια, el estado de no-encubrimiento, tal como es traído por lo abierto, con el concepto de verdad. Por el contrario, es la 'Αλήθεια, es su no-encubrimiento lo úni-

co que hace posible que haya verdad. Pues sólo en el elemento de la *Lichtung,* en el claro de lo abierto, pueden ser lo que son el ser y el pensar y la misma verdad. Evidencia, certeza de cualquier grado, todo género de verificación de lo que es verdad, se mueven ya, con esto, en el terreno de lo abierto.

La 'Αλήθεια, el no-encubrimiento como claro de presencia no es todavía la verdad. ¿Es, pues, menos que ella? ¿No es más, si ocurre que sólo la 'Αλήθεια hace posible la adecuación y la certeza, y si ninguna presencia, ninguna presentación pueden tener lugar fuera del terreno de lo abierto?

Dejemos esa cuestión confiada como tarea al pensar. Pero allí es necesario que el pensamiento se reconcentre, hasta llegar a preguntarse si puede siquiera plantear esa cuestión, mientras piense todavía en modo filosófico, es decir, en el sentido estricto de la metafísica, la cual no interroga a lo que está presente más que en dirección a su estado de presencia.

Sea de ello lo que sea, está claro lo siguiente: interrogar en dirección de la 'Αλήθεια, del no-encubrimiento como tal, no es plantearse la cuestión de la verdad. Por ello, el denominar verdad a la 'Αλήθεια, en el sentido de *Lichtung,* no estaba a la altura de lo que había que pensar y, por ello, representó tomar desde entonces un camino equivocado. Hablar de la «verdad del ser» tiene su sentido legítimo en la *Lógica* de Hegel, en la medida en que verdad significa aquí la certeza del saber absoluto. Pero Hegel no se preocupa en modo alguno, como tampoco se preocupará Husserl, y como tampoco se preocupó ninguna metafísica, del ser en cuanto ser, es decir, de esta cuestión: ¿En qué medida puede haber presencia como tal? Presencia sólo la hay en el terreno de lo abierto. Con la 'Αλήθεια lo abierto está bien nombrado, pero no es pensado como tal.

El concepto corriente de la verdad no significa el estado de no-encubrimiento. Ni siquiera en la filosofía de los griegos.

Se indica frecuentemente, con razón, que ya en Ho-

mero la palabra ἀληθές no se dice nunca más que de los *verba dicendi,* de las palabras que expresan una enunciación, y, por tanto, en el sentido de la justeza de esa enunciación, de la confianza que se puede depositar en ella, pero no en el sentido del no-encubrimiento de la cosa. Pero esta indicación significa ante todo únicamente que ni los poetas, ni el uso ordinario del lenguaje, ni tampoco, por su parte, la filosofía se ven colocados ante la tarea de preguntarse en qué sentido la verdad, es decir, la justeza de la enunciación es ella misma garantía tan sólo en el elemento que es lo abierto mismo de la presencia.

En el horizonte de estas cuestiones es preciso reconocer que la 'Αλήθεια, en el sentido de no-encubrimiento de la presencia, fue experimentada exclusivamente, desde el comienzo, como exactitud de la representación y justeza de la enunciación. Pero, por ello mismo, tampoco es sostenible la tesis de una mutación de la esencia de la verdad, que la habría llevado desde el no-encubrimiento en el seno de lo abierto hasta la justeza de lo enunciado. En lugar de esta tesis conviene decir: la 'Αλήθεια como abertura de un mundo de la presencia y presentación del ente en el pensar y en la palabra se manifiesta desde el inicio bajo el aspecto de la ὁμοίωσις y de la *adaequatio,* por tanto, de la verdad.

Pero esta situación nos hace preguntar de nuevo: ¿A qué se debe el que, para la experiencia natural y para el lenguaje corriente de los hombres, la 'Αλήθεια, el no-encubrimiento, aparezca sólo como justeza de la enunciación y como aptitud de la palabra para atestiguar? ¿Se debe esto a que la permanencia ex-stática del hombre en lo abierto de la presencia está vuelta tan sólo hacia aquello que le es directamente presente y hacia la presentación que se hace ordinariamente de ello? ¿Pero qué se puede entender por esto sino que la presencia como tal y, más todavía, lo abierto que la hace posible permanecen fuera de la visión? No está experimentado y pensado efectivamente más que lo que la 'Αλήθεια aporta en

cuanto claro de lo abierto, y no lo que ella en sí misma es.

Lo que ella es en sí misma permanece encubierto. ¿Es esto efecto de un simple azar? ¿No es más que la secuela de una negligencia por parte del pensar humano? ¿O bien ocurre esto así porque retraerse, encubrirse, en una palabra, la Λήθη, pertenece a la 'Αλήθεια no como simple añadido, y tampoco como pertenece la sombra a la luz, sino como el corazón mismo de la 'Αλήθεια? Y aquello que reina en el seno de tal encubrimiento, al que se retrae lo abierto de la presencia, ¿sería entonces —¡y con qué fuerza para abrigar y para preservar!— aquello mismo de donde procede el despliegue del no-encubrimiento, aquello único en lo cual puede lo presente aparecer a su vez con el fulgor de la presencia?

Si así fuera, entonces la *Lichtung,* lo abierto en su claro, no sería sólo la abertura de un mundo de la presencia, sino el claro del encubrimiento de la presencia, el claro de una salvaguardia que está, ella misma, encubierta. Si así fuera, entonces sólo con esta pregunta estaríamos en un camino que conduce a la tarea del pensar, cuando la filosofía está al final de su carrera.

Pero ¡cómo! Todo lo que acabamos de decir hasta ahora ¿no es, a lo sumo, mística sin fundamento, o incluso mala mitología, en todo caso irracionalismo funesto y negación de la razón?

Yo pregunto a mi vez: ¿qué significan *ratio,* νοῦς, νοεῖν, entender y entendimiento? ¿Qué significa fundamento, qué significan principio e incluso «principio de todos los principios»? ¿Podremos determinarlo alguna vez de una manera satisfactoria si nos eximimos de hacer, al modo griego, la experiencia de la 'Αλήθεια como no-encubrimiento en el seno de lo abierto, para pensarla después, en una superación de la experiencia griega, como el claro del encubrimiento de lo abierto? Mientras la razón y lo racional, en lo que tienen de propio, sigan mereciendo ser cuestionados, hablar de irracionalismo no tendrá ningún fundamento. La racionalización técnico-científica que gobierna la época presente puede establecer su derecho de

una manera cada día más fascinante, mediante una efectividad de la que apenas podemos prever lo que puede llegar a ser: esta efectividad no sabe nada de aquello que, más originariamente, abre la posibilidad misma de lo racional y de lo irracional. La efectividad prueba que la racionalización técnico-científica es acertada. Pero la aparición en su amplitud de lo que es ¿se agota en lo demostrable? La insistencia en lo demostrable ¿no cierra el camino que conduce a lo que es?

Tal vez hay un pensar más sobrio que el despliegue irreprimible de la racionalización y lo que tiene de atrayente la cibernética. Es más bien esta seducción la que podría constituir muy bien el grado supremo de lo irracional.

Acaso hay un pensar extraño a la distinción de lo racional y lo irracional, más sobrio aún que la técnica científica, más sobrio y, por lo tanto, apartado, sin efecto sobre el mundo y, sin embargo, poseyendo su necesidad propia. Si se plantea en nosotros la cuestión de la tarea de tal pensar, no es sólo y en primer lugar ese pensar, sino también la cuestión misma que se inquieta por él, la que ocupa el centro de la cuestión. De cara a la tradición entera de la filosofía esto significa: Mientras somos, todos nosotros tenemos todavía necesidad de una educación en el pensar, e incluso necesitamos, antes de esto, saber lo que puede querer o no decir, en el terreno del pensar, educación.

Aristóteles nos señala esto en el libro IV de su *Metafísica* (1006 y ss.):

> ἔστι γάρ ἀπαιδευσία τό μή γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καί τίνων οὐ δεῖ.

«Es, en efecto, carencia de educación el no saber conocer esto: para qué es oportuna la búsqueda de una prueba, y para qué no lo es.»

Esta frase requiere una meditación asidua. Pues todavía no está decidido de qué manera deba ser experimentado aquello para lo que ninguna prueba es oportuna, si es que debe llegar a ser accesible, sin embargo, al pen-

sar. ¿Se trata de la mediación dialéctica, o de la intuición originariamente donante, o de ninguna de las dos? La decisión no puede venir aquí más que del propio ser de aquello que, antes que toda otra cosa, requiere un libre acceso de nosotros. ¿Pero cómo podría esto, a su vez, hacernos posible la decisión, si no le hemos dejado venir ya hasta nosotros? ¿En qué círculo estamos y, verdaderamente, sin ninguna salida? Lo εὔκυκλος 'Αλήθειη, lo sin-encubrimiento, redondez perfecta, ¿es pensado a su vez como *Lichtung,* como el claro de lo abierto? ¿Pero no tendrá entonces por título la tarea del pensar, en lugar de *Sein und Zeit* (ser y tiempo): *Sein und Lichtung* (ser y claro)?



Jean Wahl:
Discurso de clausura

Estamos conmemorando hoy a un filósofo solitario, que se habría extrañado de este conjunto de manifestaciones, que se habría asombrado de esta multitud reunida. A él no le gustaba la multitud; pero permítanos suponer su memoria que esta multitud se compone de únicos y que su espíritu se dirige a ella y a ellos.

En una de sus obras más grandes, *Ser y tiempo,* escribe Heidegger: «Kierkegaard vio del modo más penetrante el fenómeno existencial del instante, lo que no significa que consiguiera hacer, de un modo correspondiente, su interpretación existenciaria». Es la misma idea que aparece expresada en otra nota: «En el siglo XIX Kierkegaard comprendió el problema de la existencia en cuanto existencial y lo pensó profundamente. En cambio, el problema existenciario le es extraño; en cuanto al punto de vista ontológico, permanece bajo el dominio de Hegel y de la filosofía antigua, tal como la veía este último. Por ello hay más que aprender en sus escritos edificantes que en sus escritos teóricos, a excepción del tratado sobre el concepto de angustia».

Estas dos notas resultan muy extrañas, en primer lugar porque no hay casi nada que sacar de los escritos edificantes a que Heidegger nos aconseja ir a buscar los temas de reflexión y sí hay mucho que sacar en los otros escritos de Kierkegaard. Esto nos lleva a plantear el problema de las relaciones entre lo existencial y lo existenciario. Y a nosotros nos queda la posibilidad de preferir lo existencial kierkegaardiano a lo existenciario heideggeriano, que, a mi parecer, no deja de ser una mezcla de lo trascendental y de lo ontológico. No podemos reducir, naturalmente, a estas dos notas el conjunto de las reflexiones de Heidegger. Y, en un texto que ayer fue aquí comentado y leído por Jean Beaufret, vemos que Heidegger se da cuenta hoy de que existe todavía algo más allá de lo existenciario, e incluso, en ciertos pasajes, Heidegger ve que hay algo más allá del ser. Trataríase entonces —y ésta era la invitación que nos hacía— de entrar en ese claro-oscuro del claro. Estos pasajes rebasan la ontología propiamente dicha, y es acaso en ellos donde Heidegger, sin quererlo, más se aproxima en ciertos aspectos a Kierkegaard.

Si nos refiriésemos, no a Heidegger, sino a Hegel, veríamos naturalmente una gran oposición. Y, sin embargo, hay en Kierkegaard una dialéctica; pero es totalmente opuesta a la de Hegel. En el terreno de la estética aparece ya la dialéctica en la pluralidad que es esencial a este terreno. En el terreno ético se intenta escapar a la dialéctica, pero hay colisiones que la hacen renacer. Sólo en el terreno religioso, según Kierkegaard, queda la dialéctica superada. Este terreno se abre mediante la dialéctica de la angustia y del amor desgraciado; pero el amor, aunque dialéctico en sí mismo, puede ser reafirmado en una reflexión infinita, en un temor religioso. La dialéctica subsiste hasta el grado más alto, respecto a lo que puede, quiere y debe ser la paradoja absoluta, lo absurdo, lo incomprensible. Se necesita pasión para mantener dialécticamente las distinciones de lo incomprensible. La dialéctica del problema exige la pasión del pensar, no para comprender, sino para comprender que hay algo que no

se puede comprender y que, en cierto momento, es preciso romper con la razón y con el razonamiento, y con lo inmanente.

Hay una imagen que dominó toda la filosofía clásica: la imagen de una cadena de entes, dominada por el ente más elevado, que sería lo infinito o Dios. La crítica de Kant hizo tambalearse el esquema de lo real. Según él, no hay razón para admitir que existe un ser perfecto e infinito que domina a todos los entes, al menos en el terreno de la razón teórica. Mas, por lo mismo, ya en Kant se destaca el concepto de existencia; Schelling va a desarrollar luego este concepto (Gabriel Marcel ha aludido a ese aspecto de la filosofía de este último). Para Kant la existencia es posición; para Schelling resulta preciso edificar una filosofía positiva justamente por ese motivo. De una reflexión análoga a la de Schelling, e influida por ella, se deriva el sistema de Hegel. Pero sólo ahora podemos comprender la posibilidad, la realidad de la ruptura entre Hegel, de un lado, y el último Schelling y Kierkegaard de otro. Es natural que entonces volvamos nuestra vista hacia Jaspers, a quien profeso la máxima admiración, tal como acaba de definirlo Jeanne Hersch. Y, sin embargo, no se separa de mí esta sospecha: la de que aquello que en Kierkegaard es irreductible, permanece, en cierto modo, asimilado, integrado en un sistema, diferente ciertamente de los otros, pero que, sin embargo, sigue siendo en Jaspers sistema. Y ahora debemos, a mi parecer, volvernos hacia Kierkegaard.

Un esfuerzo de este tipo hizo aquí ayer Jean-Paul Sartre, al subrayar los aspectos existenciales de su propio pensamiento. Y resulta bastante curioso que Sartre, en el prólogo de su *Crítica de la razón dialéctica,* en «Cuestiones de método», haya mostrado toda la importancia que hoy vuelve a tener Kierkegaard. Y resulta bastante paradójico ver que, en el momento en que Sartre procura integrar el existencialismo en una filosofía que indirectamente se inspira en Hegel —me refiero a la filosofía de Marx—, haya insistido en el punto de partida que ofrece Kierkegaard mucho más todavía que Hegel, inclu-

so aunque se considere al Hegel de la *Fenomenología* como un filósofo de la existencia. Y acaso Sartre ha recorrido un camino que le aparta de la *Crítica de la razón dialéctica* y le lleva hacia algo que, por el momento, veo confuso, pero donde la existencia vuelve a ocupar su lugar propio.

Reflexionando sobre esto, vemos que la filosofía, que se presenta en formas esencialmente diversas, las cuales parecen a veces luchar entre sí, recorre una curva bastante curiosa. Cuando se va de Kierkegaard al último libro de Sartre y al último libro de Merleau-Ponty, se ve que la terminación de un pensamiento que, en el primer instante, ponía entre paréntesis la percepción y el mundo (este era el caso de Kierkegaard, que ponía el mundo entre paréntesis mucho más de lo que luego lo hará Husserl), es una filosofía que coloca en su centro la percepción, pero una percepción que tiene un aspecto de sombra al mismo tiempo que de luz.

Esta lucha y esta unión de la luz y de la sombra la encontramos en Heidegger y en Merleau-Ponty, y en la conferencia que Sartre pronunció aquí ayer. Así, aunque la idea de grupo sea la idea dominante en la *Crítica de la razón dialéctica,* veíamos ayer este retorno hacia la percepción en cuanto vinculada a lo que Merleau-Ponty llama, con una frase recordada por Sartre, la carne del mundo, mundo que no puede ser jamás objetivado completamente. Las categorías de sujetos y de objetos «desaparecen», y desde ese momento resultan posibles nuevas concepciones, tal como lo querían, por otro lado, Nietzsche, Bergson y Heidegger. Sería necesario, pero yo no tengo tiempo para ello, sería necesario, digo, recordar lo esencial del pensamiento kierkegaardiano. Me refiero ante todo a la idea del Otro. Sería preciso trazar toda una historia de la idea del Otro desde el *Sofista* de Platón hasta el Otro absoluto, hasta la comunicación y la no comunicación y el malentendido en Kierkegaard. Sería necesario —Jeanne Hersch aludió a ello, aunque lamento que fuese tan breve—, sería necesario incluso hacer un historial del instante, desde que su idea apareció en el *Par-*

ménides hasta el momento en que, bajo la influencia, por lo demás, de Platón y del *Parménides,* fue recogida por Kierkegaard. Sería necesario examinar el problema de la contemporaneidad vinculado al problema del instante. Sartre ha dicho: «Somos contemporáneos; hay una inmensa contemporaneidad». Desde luego, se le puede reprochar que, al decir esto, haya laicizado a Kierkegaard. Pues Kierkegaard dice: «Somos contemporáneos de Jesús». Y es evidente que la idea de contemporaneidad tiene un matiz completamente distinto en Kierkegaard y en Sartre. Sin embargo, existe esa misma idea de contemporaneidad. La encontraremos también en Claudel e independientemente, por así decirlo, de cualquier otra influencia filosófica distinta de la del tomismo.

Somos libres para considerar a Kierkegaard como una especie de fenomenólogo, como uno de los mejores fenomenólogos; pues lo que Kierkegaard escribió sobre la creencia, sobre la fe, fue ante todo una descripción del fenómeno de la fe. Mas Kierkegaard no es sólo fenomenólogo; nos señala direcciones, direcciones que debemos seguir en una especie de oscuridad sin criterios. Es la presencia kierkegaardiana la que sentimos, sin orientarnos en la filosofía en sí misma. Debemos añadir, sin duda, muchos elementos al pensamiento existencial, muchos elementos que nos obligarían a tener en cuenta acontecimientos y elementos que constituyen lo real. Es bueno, en todo caso, que en el mundo de hoy dominado por la técnica, como dicen Gabriel Marcel y Heidegger, se reafirmen nuestros pensamientos que sostienen los derechos, o, dicho con más exactitud, la existencia misma de lo que no puede ser categorizado ni tampoco cualificado. Es bueno que, frente a todas las explicaciones —que, por lo demás, disputan entre sí—, explicaciones unas y otras tan suficientes y, por ello mismo, tan insuficientes, ya vengan de Freud, de Marx o de otros autores, es bueno, digo, que se mantenga una teoría que afirma que ni el *quién* ni el *cómo* pueden ser nunca explicados ni siquiera explicitados completamente. Me gustaría detenerme en estas dos, en estas tres palabras: *quién, qué* y *cómo,* pues

bajo la influencia de Kant se ha visto que el *qué* es algo irreductible; bajo la de Kierkegaard, que también el *quién* es algo irreductible. Está el hecho *que,* y está el sujeto *quien* soy yo. ¿Cómo se hará la unión de este *quién,* de este *qué?* Se hará en una intensidad de sentimiento, en este momento. Así es como Kierkegaard define la relación entre el que piensa en su fe, y su objeto pensado en su fe, el cual es objeto tan sólo porque nuestro lenguaje es torpe y burdo, siendo el término desconocido-conocido de esta relación de existencia, de insistencia y casi de éxtasis. Vemos así que hay, como decía Gabriel Marcel, un más alto empirismo posible, que se aproxima a Schelling por intermedio de Kierkegaard.

Quiero terminar aquí, de manera un poco abrupta, pues lo mismo que el comienzo es difícil, y acaso resulta lógicamente imposible, el fin es difícil, y también imposible.

Coloquio sobre Kierkegaard: Grupo de discusión



Lista de los participantes en el coloquio:



J. Beaufret
Profesor del Liceo Condorcet, París

F. T. Billeskov-Jansen
Profesor de la Universidad de Copenhague

J. Brun
Profesor de la Universidad de Dijon

F. Brunner
Profesor de la Universidad de Neuchâtel

Rvdo. P. J. Colette
Profesor del Colegio Dominicano de Filosofía y Teología de La Sarthe-Huy (Bélgica)

Rvdo. P. Fessard

L. Goldmann
Director de estudios de la Escuela Práctica de Estudios Superiores, París

J. Havet

Srta. J. Hersch
Profesora de la Facultad de Letras, Universidad de Ginebra

J. Hyppolite
Profesor del Colegio de Francia

E. Levinas
Profesor de la Escuela Normal Israelita Oriental de París

G. Marcel
Miembro del Instituto de Francia

E. Paci
Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Milán

Pastor N. Thulstrup
Secretario de la Asociación Internacional Soeren Kierkegaard

Sra. Thulstrup

Rvdo. P. W. Rahula
Monje budista, profesor de la Universidad de Ceilán

G. Widmer
Profesor de la Facultad Autónoma de Teología Protestante, Universidad de Ginebra

J. Wahl
Profesor de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad de París

Primera sesión del coloquio

J. WAHL [1]: Me parece inútil que yo señale cuáles son los temas principales que debemos abordar. La discusión es completamente libre y puede orientarse en las direcciones que ustedes mismos elijan. Me gustaría mucho que el señor Billeskov-Jansen dijera algunas palabras.

F. T. BILLESKOV-JANSEN: Agradezco mucho que se me conceda el honor de iniciar los debates. Creo que, para empezar, podría sencillamente agradecer a la Unesco el honor que nos ha dispensado al invitarnos a este coloquio. En primer término, creo que debo decir que nosotros, mi compatriota el señor Thulstrup y yo, estamos aquí en calidad de daneses, es decir, que tenemos el privilegio de leer a Kierkegaard en su idioma original. También tenemos el privilegio de conocer más de cerca acaso que el resto de nuestros colegas, la época en que Kierkegaard vivió. Por ello me gustaría decir que hasta ahora, en los países extranjeros fuera de Dinamarca, se ha estudiado a Kierkegaard sobre todo con relación a sí mismo. Se ha dicho a veces que Kierkegaard fue un hombre soli-

[1] Texto fijado por la señorita Bognar y revisado por J. Wahl.

tario. Pero hay también un Kierkegaard inserto en su medio ambiente. Se ha dicho —y se ha dicho recientemente en Francia— que el medio que rodeaba a Kierkegaard era mediocre: figurillas kierkegaardianas, era la frase. Pero esto no es enteramente exacto. Lo que tuvo lugar en Dinamarca en la primera mitad del siglo pasado representa una verdadera edad de oro en la literatura y en el pensamiento de nuestro país. Kierkegaard reaccionó, pues, contra un medio de alta calidad. Se ha dicho que Copenhague era en aquella época una pequeña ciudad provinciana, y esto no es exacto. Sin ser una gran ciudad, era la capital de un reino de mil años, y ustedes saben que el mero hecho de ser capital de un viejo país tiene una gran importancia en la evolución intelectual. Pero lo esencial es que, para el mismo Kierkegaard, el medio cultural tuvo un alto valor. Así, Martensen, que constituyó la pesadilla de Kierkegaard al fin de su vida, era un teólogo de gran calidad y de fama europea. Era una autoridad en Alemania y en todo el mundo protestante, y constituía una personalidad religiosa más próxima a Kierkegaard de lo que éste mismo creía. Sentía un profundo interés por el misticismo europeo a partir del Maestro Eckhart y de Jacob Böhme; sobre ambos pensadores escribió cosas notables. Kierkegaard hizo de él su adversario preferido, y como tal se lo considera hoy en el mundo. Una tesis sueca de doctorado ha mostrado recientemente que, en lo que respecta al pensamiento y al método, Kierkegaard debe a sus contemporáneos de Copenhague más de lo que se piensa. El autor de esta tesis, que se titula: *La teoría o la dialéctica de la comunicación,* es un joven teólogo sueco, Beijer Olm. Tenemos también a Paul Möller, que era un Sócrates danés; escribió muy poco, pero bastante más de lo que se cree en el extranjero. Filósofo profundo, ejerció con su ejemplo una honda influencia sobre sus discípulos. Tenemos a Heiberg, que es un crítico de primer orden. Y está además Oersted, físico de genio, que encontró la clave del electromagnetismo; era también filósofo, y determinó, por ejemplo,

el pensamiento de Andersen. Este tomó de él todas las ideas que aparecen en sus cuentos y en su obra entera. Se le puede comparar con nuestro Niels Bohr. Si ustedes recorren con la mirada el horizonte de esta época, llegarán también a las artes, donde encontrarán a un Thorwaldsen.

J. WAHL: Doy muchas gracias al señor Billeskov-Jansen, cuyas observaciones han estado llenas de enseñanzas para nosotros. Y ahora, rompiendo acaso un poco el orden del día, concedo la palabra a J. Hyppolite.

J. HYPPOLITE: Acabo de escuchar con mucho interés la rehabilitación del ambiente en que vivió Kierkegaard. Tal rehabilitación me plantea en seguida la paradoja de nuestra reunión. El deber de hombres que no se creen excepcionales consiste en rehabilitar un momento de la cultura que fue también muy atacado; pero este ataque, con lo que tiene de injusto y con lo que tiene de excepcional, es la paradoja misma de Kierkegaard. Si me permiten que dé mi interpretación subjetiva, propia de un hombre que ha participado en todo el movimiento existencialista francés y que ha leído con pasión a Kierkegaard, tendría que decirles que siento por éste una admiración que él no necesita, pues está por encima de ella, pero también una sorda irritación. Pienso que será más interesante exponerles a ustedes esta última que hablarles de una admiración que todo el mundo puede sentir. ¿Por qué una sorda irritación?

En una ocasión me invitaron a dar una conferencia sobre Kierkegaard, y en ella intenté demostrar que éste se había tomado a sí mismo por Dios. En un texto admirable Kierkegaard presenta el mito de un hijo de rey que deseaba lograr el amor de una pastora, y que, para hacerse amar por ella y estar seguro de que este amor iba a ser un amor auténtico y no un amor banal, se disfraza de tal modo que resulta imposible reconocerle. Ahora bien, Kierkegaard es un mistificador profundo que, en

el juego que jugó con Regina Olsen, se creyó ese hijo de rey. La manera como Dios se ha dado a conocer al hombre es tal, que necesita que nosotros tengamos el mérito de encontrarlo, y para ello fue necesario que se disfrazase en la historia.

Y entonces yo me pregunto: ¿Qué se puede hacer con Kierkegaard en la existencia, cuando uno no es religioso? Yo temo mucho que la única cosa que resulte posible cuando uno no es religioso, es decir, cuando uno no ejecuta el tercer movimiento de Kierkegaard, consista en recaer profundamente en la estética, cuando no se puede traer la ética. Podríamos rehabilitar de este modo a Hegel, cosa que, por otro lado, ha hecho ya J. Wahl al tratar de la conciencia desgraciada. Sin embargo, hay en Kierkegaard —y creo que esto es lo que Sartre subrayaba admirablemente ayer tarde— algo que nos interesa a todos, creyentes y no creyentes; es precisamente ese carácter de la subjetividad y esa posibilidad que ésta tiene de desaparecer, no sólo en la historia, sino en las instituciones. ¡Martensen era la Iglesia constituida! Es necesario, sin duda, que haya una Iglesia constituida. También existe un partido comunista constituido. Pero en el interior de estas instituciones necesarias a la historia, sean o no religiosas, hay una reivindicación de lo excepcional, y esta reivindicación sigue siendo, a pesar de todo, la sal de la tierra. Es preciso no perderla.

Se da hoy en nuestra reunión una paradoja, parecida a la que hubo cuando la Sorbona entera rindió homenaje a Péguy, si se recuerda lo que Péguy dijo de la Sorbona. Y bien, hoy la historia universal rinde homenaje a Kierkegaard. En el fondo, lo que yo, también yo, acabo de hacer es aportar este algo excepcional a la historia; pero yo no soy excepcional, no puedo hacer otra cosa que registrar algo que, a mi parecer, es preciso preservar incluso en sus exageraciones.

J. WHAL: Doy muchas gracias a J. Hyppolite. Me pregunto si podría afirmarse que Sartre ha sido mistificado por Kierkegaard.

J. HYPPOLITE: No; desde luego, no. Pienso que Sartre ha sido preservado de ello por el hecho de que no puede adherirse totalmente a una institución colectiva sin introducir en ella una parte de excepcional. Para un incrédulo, Sartre ha extraído una dialéctica de lo transhistórico incluso en lo histórico.

La cuestión más difícil, que no es una cuestión kierkegaardiana, es la siguiente: ¿Es posible preservar este carácter excepcional cuando no se es religioso? Sabido es que hay muchas mansiones en la casa del Padre; y, después de todo, se puede seguir siendo religioso incluso en la oposición. Pero si rebajamos al plano terrestre todo el problema de lo religioso, ¿qué es lo que podemos conservar de la subjetividad excepcional de Kierkegaard?

J. WAHL: Esto es ciertamente un problema y acaso una paradoja de segundo grado. Después de la religión B sería menester inventar una religión C o D, que sería la del hombre no religioso. No lo sé. No puedo seguir avanzando en esa dirección.

G. MARCEL: Me gustaría manifestar, ante todo, que me ha interesado mucho lo que el señor Billeskov-Jansen ha dicho acerca del medio ambiente de Kierkegaard. Hay un nombre que no se ha pronunciado, y que me parece importante: el de Ibsen. Me pregunto si no tenemos en Francia una tendencia a cometer el error de interpretar a Kierkegaard en función de Ibsen y, en ese caso, a imaginarle en presencia de una sociedad puramente farisaica.

Me gustaría decir también unas palabras sobre la intervención de J. Hyppolite, pues, a mi juicio, hay que hacer aquí una importante distinción. La palabra «excepcional» me parece una palabra demasiado peligrosa; pienso que el vocablo que se debe emplear es el de «irreductible», lo que es completamente distinto, pues lo excepcional podría ser interpretado, en suma, en un sentido estético. El excepcional podría ser el espíritu absolutamente original. Ahora bien, no se trata de esto, sino de

algo que es infinitamente más profundo, aunque sólo fuera porque, en cierto modo, es cuestión propia de cada uno. Sé bien que aquí nos encontramos ante una dificultad muy grande, pues este «cada uno» no debe, probablemente, ser transformado en un «todos». No creo que se pueda sacar de Kierkegaard nada que se asemeje a un racionalismo de esencia democrática; pero lo que me parece capital es la irreductibilidad, y creo que ahí un espíritu no cristiano —no diría, tal vez, un espíritu no religioso— debe poder escuchar y de hecho ha escuchado con mucha frecuencia, con una simpatía muy profunda, la protesta de Kierkegaard. Pero, en fin: vuelvo a insistir sobre esa distinción: para mí lo que tiene importancia es lo irreductible.

Dejo incluso de lado el caso de Kierkegaard; tomo el *Einzelne*. Encuentro muy enojoso que no podamos traducir *Einzelne* más que por individuo; casi me gustaría más decir: el singular; creo que el acento recae más bien sobre singularidad que sobre individualidad.

Hay que distinguir dos cosas: Kierkegaard, y después, por otro lado, lo que él afirmó. Existe, naturalmente, una relación muy estrecha entre los dos. Si ustedes quieren, yo diría que Kierkegaard fue un hombre excepcional, un hombre extraordinariamente dotado, extraordinariamente singular, todo esto es evidente. Pero lo importante es lo que afirmó, y me parece que lo que él afirmó es esta irreductibilidad de lo singular. Vuelvo a dudar, pues no encuentro palabras que me satisfagan. Me gustaría, por otro lado, saber lo que estos señores que conocen tan maravillosamente nuestro idioma sugieren para traducir *Einzelne,* y pido excusas por no decir la palabra danesa.

F. T. BILLESKOV-JANSEN: Cuando yo era muy joven tuve que traducir un libro sobre Kierkegaard en francés, y les aseguro que me fue imposible encontrar una palabra que tradujese satisfactoriamente la palabra *Einzelne;* es decir, en *Einzelne* está la palabra «uno», o, más bien, «único», o «singular». En inglés: *single, individual.*

J. HYPPOLITE: Esto confirma «singular» más bien que «individuo».

G. MARCEL: Lo que resulta enojoso es que, en francés, la palabra «singularidad» quiere decir con mucha frecuencia rareza. No; en este punto, como en tantos otros, nuestra lengua no se presta fácilmente a una traducción.

J. HYPPOLITE: Hay una palabra que tiene el inconveniente y la ventaja de haber sido empleada en una circunstancia distinta: es la palabra «único». Esta es la mejor traducción, pues en ella se incluye «uno».

Ahora quisiera preguntar si no es preciso establecer una diferencia entre el excepcional y la excepción. En este punto me dirijo al Sr. Billeskov-Jansen. Kierkegaard no dice: «Yo soy excepcional»; se pregunta si es la excepción.

Y ahora vuelvo a referirme a la distinción entre irreductible y excepcional. Yo no dudo de que usted piense que hay que hacerla, pero si elimina la frase «yo quiero ser excepcional», si la elimina de Kierkegaard, diciendo tan sólo: «Yo soy irreductible», se le escapa algo de la existencia kierkegaardiana. Y debo añadir que una de mis irritaciones contra Kierkegaard se debe precisamente a que reivindica, no la irreductibilidad, sino lo excepcional. Esto es, yo preferiría excepción a excepcional, pues decir «quiero ser excepcional» podría interpretarse como una especie de pretensión absurda por sí misma y casi maniática. Ahora bien, es evidente que lo que Kierkegaard representa no pertenece, en modo alguno, a este orden. No ser excepcional es la ética; pero Kierkegaard espera algo que sólo el caballero de la fe puede esperar, pues no sabe si lo es; espera, por tanto, ser marcado, y por esto es por lo que espera ser reconocido como el excepcional. Pero si no es reconocido, se queda en la excepción.

F. T. BILLESKOV-JANSEN: ¿Es que la situación de Abrahán no es una situación general? Todo hombre que se

plantea la cuestión de la fe está en la misma situación de Abrahán. Entonces la palabra «excepción» pierde un poco su valor. Puede afirmarse que en el sistema de Kierkegaard la excepción es el hombre estético. El hombre estético se cree excepcional, fuera de la gente común, y actúa como tal. Pero ya el consejero Guillermo es uno de todos nosotros; y cuando llegamos al hombre religioso, se trata del hombre religioso en general.

J. HYPPOLITE: Fue Regina Olsen la que no fue excepcional. Lo que conocemos de la historia es que, a fin de cuentas, Kierkegaard la esperaba y pensaba que ella no se casaría con el otro. Pero Regina se casó con el otro, y ese día Kierkegaard experimentó una decepción que se refería, sin duda, más bien a ella que a él. Es el problema mismo del excepcional. En definitiva, Kierkegaard no pensaba que todo el mundo debía ser, dentro del matrimonio, lo que él —Kierkegaard— era con Regina Olsen

J. WAHL: Sí, sólo que Kierkegaard la indujo a plantear mal la cuestión.

J. HYPPOLITE: Sin duda ella la planteó como muchos.

RVDO. P. J. COLETTE: Los *Discursos edificantes* están dedicados a Regina Olsen; y el *Enkelte,* el único, al que va dedicada la obra edificante, no es excepcional en el sentido estético de la palabra, sino único en cuanto amado por el Padre de los cielos, a quien se invoca al comienzo de cada discurso. El único en cuestión supera los datos histórico-mundiales; y me da un poco de miedo traducirlo por «singular», pues esta traducción aparece como antitética de la noción hegeliana de universal. Ahora bien, el problema no se plantea en el plano de la dialéctica lógica, sino en el plano de la existencia. Entonces, ya puedo decir de todo ser que es el único, en el sentido de que todo ser tiene derecho a escuchar en el silencio la palabra edificante del hombre que ha experimentado el impacto

del escándalo. Por esta razón todo el mundo es único, pero no todo el mundo es la excepción; estos son dos puntos que es preciso distinguir y entonces se podría reservar «único» para traducir *Enkelte,* y para el otro aspecto, es decir, el de la existencia, contentarse con el término típicamente kierkegaardiano de existente o de pensador subjetivo existente.

J. HYPPOLITE: La respuesta de usted es aceptable cuando se permanece en un plano religioso. Pero si no se permanece en él, y si pensamos en Kierkegaard vivo, no me satisface en absoluto.

RVDO. P. J. COLETTE: J. Wahl ha aludido a una religiosidad C. Resulta apasionante considerar eso, pero es algo netamente no kierkegaardiano, pues pienso que, también a este respecto, la dialéctica sólo puede ser binaria.

J. HYPPOLITE: Binaria; usted quiere decir: Dios y el hombre.

RVDO. P. J. COLETTE: No, no hay más que dos posibilidades; no existe nunca una tercera posibilidad dialéctica, pues, de lo contrario, rebasamos el acontecimiento de: o lo uno o lo otro, para situarnos al nivel de la especulación. Por ello, si la solución del problema, tal como yo acabo de sugerirla, se presenta únicamente como religiosa, pienso que esto se debe a que Kierkegaard no quiere señalarnos una salida al problema distinta de la solución dialéctica y cristiana; pues, fuera de la solución cristiana a la dialéctica, ni siquiera se le habría planteado el problema a Kierkegaard; seríamos hegelianos, estaríamos presos de nuevo en la reminiscencia de lo eterno.

J. HYPPOLITE: Justamente eso es lo que me irrita.

RVDO. P. J. COLETTE: ¿No cree usted que, de hecho, o se está en la especulación —aunque ésta asuma lo his-

tórico, como lo mostró Sartre ayer—, o no se está únicamente en ella, por haber escuchado la llamada indecible e inefable que fue la llamada de Abrahán, y que será todavía mucho más la del Sócrates cristiano?

J. HERSCH: Quisiera hablar en el mismo sentido que usted. Pienso que esos términos no son términos descriptivos, sino términos de exigencia. Lo que hace que alguien sea único es que éste alcance algo único; no se debe, en absoluto, a que posea ciertos caracteres excepcionales; esto no se basa en modo alguno en la diferencia. Las palabras que han sido pronunciadas hasta este momento —acaso esto ocurra menos con la palabra «único» —son palabras que suponen algo excepcional, lo cual, sin embargo, puede ser comparado, al menos, con el resto. Ahora bien, necesitamos algo más excepcional todavía, es decir, excepcional hasta el punto de que deje de serlo, porque no hay puntos de comparación. Esto es algo que es verdaderamente único, pues es una exigencia, y no una descripción. En este sentido, lo único no excluye siquiera la pluralidad. Hay una magnífica expresión alemana que, a mi parecer, nos falta totalmente en francés: es *jeweils;* tal expresión es aquí capital, pero uno no sabe cómo traducirla al francés.

J. HYPPOLITE: La cuestión que acaba de plantearse es la cuestión que no hay derecho en absoluto a plantear, desde el punto de vista de Kierkegaard. ¿Es que no se coloca usted completamente fuera de su línea, al preguntarse qué es lo que queda cuando se elimina esa dimensión, siendo así que precisamente tal dimensión es del todo característica? Yo diría que preguntarse qué es lo que alguien —que justamente no puede entrar en modo alguno en Kierkegaard— puede llegar a hacer con él, sin embargo, es una cuestión completamente exterior. Me pregunto si esta cuestión es filosóficamente aceptable, al menos un poco.

G. MARCEL: Es decir, que, según usted, la influencia de Kierkegaard sobre Sartre no toca lo real. Yo he encontrado un caso más interesante: el caso de Kafka. Yo creo que hubo, ciertamente, una influencia de Kierkegaard sobre Kafka; y hay, sin lugar a dudas, una dimensión común. ¿Se puede afirmar absolutamente que Kafka es cristiano? Yo no creo que se pueda emplear esa palabra, pero Kafka es un genio religioso; por ello introduje antes la distinción entre religión y cristianismo, que es aquí muy importante.

J. HYPPOLITE: Hay una especie de dimensión que hace que Sartre encuentre a Kierkegaard, sin aceptar de él, sin embargo, ninguna disposición religiosa o cristiana. Hay, al menos, un encuentro; por tanto, hay una posibilidad de hablar de Kierkegaard, como Kafka podría hablar en cierta medida de una puerta, y que la puerta no exista.

G. WIDMER: Quisiera aportar tal vez una precisión a la cuestión planteada por J. Hyppolite, que le enfrenta actualmente a G. Marcel. Creo que Kierkegaard aparece en un momento dado de la historia en que la religiosidad, ya sea de tipo A o de tipo B, ya sea la religiosidad de la Iglesia instituida o la de los círculos pietistas cerrados sobre sí mismos, ha llegado a su final. Entonces Kierkegaard elimina en el fondo esas dos soluciones, disuelve el concepto de religión, para hacer aparecer justamente algo que no guarda ya relación con la religión instituida o la religión de tipo pietista. Creo que esto es muy importante para saber cuál debe ser hoy la reacción del creyente o del no-creyente frente a la posición de Kierkegaard. Si Kierkegaard está vivo hoy en ciertos ambientes teológicos, lo está, en gran parte, en aquellos ambientes que se apoyan en él para proclamar una repulsa de la religión. Pienso muy especialmente en la obra de Tillich en América; y pienso en esa obra que se difunde actualmente en lengua francesa: la obra de Robinson: Dios sin Dios. Es

ésta una corriente muy actual, muy escuchada, que llega verdaderamente a un cristianismo sin religión. Creo que aquí tenemos una herencia de Kierkegaard.

Ahora retorno a la cuestión del único; es decisiva para nuestro coloquio. El único —a ello acaba de aludir el P. Colette—, la sola persona de que puede decirse que es el Unico, es Cristo, es decir, aquel que se encuentra ante Dios en una relación completamente singular, en el sentido de que es el más amado de Dios, siendo, por esta razón, aquel a quien Dios más hace sufrir. Por ello, a mi parecer, nos encontramos aquí más allá de todas las normas religiosas; y yo suscribo enteramente la observación hecha por la señorita Hersch: al usar los términos de «único» y de «excepción» no estamos ya en el terreno de lo descriptivo, pues la religión es un desplayado del terreno de lo descriptivo. Estamos en el terreno de la exigencia, y yo añadiría inmediatamente: una exigencia que, para Kierkegaard, depende en definitiva de una gracia. Pues el único, Jesucristo, que debe ser la norma, el modelo al que nos referimos, es a la vez, para Kierkegaard, el redentor; y en estas condiciones nosotros somos los únicos tan sólo en la medida en que participamos de esa gracia y de esa situación de estar ante Dios más allá de todas las normas posibles. Yo creo, pues, que acaso sería necesario precisar todavía aquí este sentido de lo único, su sentido cristológico, tal como lo entendía Kierkegaard.

G. MARCEL: Lo que G. Widmer acaba de decir es muy importante y, seguramente, verdadero. Observen que yo he empleado un poco a disgusto la palabra «religión», sobre todo para indicar que nos encontramos más allá de lo ético. Me gustaría saber qué palabra usaría usted en sustitución de «religión». Podría ser, acaso, «la condición de cristiano»; si se pudiera emplear cristiandad en ese sentido, ésta sería acaso posible; pero, ciertamente, no emplearía cristianismo. Sé muy bien que existe en la actualidad toda una escuela de teología que protesta con

mucha vehemencia contra el empleo del término «religión», y creo que, en efecto, se encuentra totalmente en la línea de Kierkegaard. Pero ocurre que esto no cambia nada en lo que yo dije contra la intervención de J. Hyppolite; aunque ustedes empleen la palabra «cristiandad», no deja de ser cierto que, si se preguntan qué subsiste una vez eliminada esa dimensión, se sitúan fuera de Kierkegaard. Me gustaría saber cuál es la posición de usted, por ejemplo, con respecto a Sartre. Tiendo a creer que entre Sartre y Kierkegaard no hay ningún contacto. Creo que nos encontramos aquí en una especie de cuerda floja dialéctica, en la que se puede decir cualquier cosa.

RVDO. P. J. COLETTE: ¿Puedo responder brevemente a G. Marcel? Desde luego, el primer término que podría sustituir a «cristianismo», que a usted le parece ambiguo, a saber, el término «cristiandad», no lo mantendremos, pues Kierkegaard luchó contra la cristiandad establecida y oficial.

Estaría, al menos, el término «fe», que J. Wahl ha analizado; y creo que en la cuestión que usted plantea, esto es, la cuestión planteada por la conferencia de Sartre, sería necesario añadir en seguida que, si hay un punto de convergencia, ese es, para mí, la noción —que yo considero intraducible, al igual que la señorita Hersch— de «sinceridad», de «honestidad». Al fin de su carrera, esta religiosidad que superará la religión es, en el fondo, esa exigencia de sinceridad, de probidad; a ella intenta Kierkegaard llegar al precio del martirio, y en ella quisiera que le siguieran aquellos que han hecho también la crítica de la religión. Tal vez estaría en ese lugar —pero Sartre no se encuentra aquí— el punto de contacto entre un ateo como Sartre y Kierkegaard. Confieso que, para mí, el matiz del término «sinceridad» en Kierkegaard está muy alejado de los términos con que Sartre define su humanismo. Y si hay ahí eventualmente un punto de contacto, hay también un obstáculo.

G. MARCEL: Pienso que esa sinceridad la encontraríamos mucho más, en este sentido, en un hombre como Lagneau, por ejemplo. De esto se podría hablar, de esta sinceridad absoluta, radical, pues creo que nadie pensará aquí decir que Lagneau fue ateo. Y es muy cierto que, en muchos puntos, podría imaginarse una cierta conjunción entre Lagneau y Kierkegaard, en la línea que usted dice. Con respecto a Sartre, yo no digo que no exista en él sinceridad intelectual; pero esto no me parece una nota específica de su pensamiento, mientras que en Lagneau sí es algo específico.

RVDO. P.J. COLETTE: En Lagneau tenemos todo el conjunto del racionalismo, que no convendría en modo alguno a Kierkegaard; y, en consecuencia, sería mucho más difícil el diálogo entre Lagneau y Kierkegaard que entre Kierkegaard y Sartre.

G. MARCEL: Aquí se plantean cuestiones relativas a Sartre que nos dejan muy indecisos, porque él no está aquí. Se trataría de saber si Sartre no recae en realidad, sin quererlo, en un racionalismo, cosa de la que personalmente estoy convencido. Desde luego, detrás de Lagneau está Spinoza, un cierto Spinoza, que no es necesariamente el Spinoza de la historia.

E. LEVINAS: Yo me aplico un poco lo que decía antes J. Hyppolite cuando hablaba de irritación con respecto a Kierkegaard. Lo que en él me molesta se debe a dos puntos: el primero es el hecho de que Kierkegaard subrayase con tanta fuerza la subjetividad, lo único o lo singular, lo particular, y que, al margen de esta supresión de la subjetividad en lo universal, a la que él se opuso, haga nacer en nosotros el sentimiento de una subjetividad que resulta impúdica, hasta tal punto que tengo la impresión de que la seducción que el último Heidegger ejerce sobre nosotros, al igual que el atractivo del neo-hegelianismo,

del marxismo, provienen un poco de esta reacción contra esa subjetividad que se afirma, sin querer revestirse de formas universales.

La segunda cosa que me choca es la violencia de Kierkegaard. La que fue siempre la manera de actuar, la acción de los realistas, la acción de los que atacan la realidad con el martillo, se transforma después de Kierkegaard, como ocurrió con Nietzsche, en la filosofía con el martillo. En este escándalo permanente, en esta oposición a todo se encuentran los ecos anticipados de lo que luego serán ciertos filósofos que se imponen por su violencia. Y no me refiero al nazismo. Si me lo permiten, entraré en el fondo de la cuestión.

Pienso que esta dureza de Kierkegaard nace en el preciso momento en que rechaza la ética. Toda la polémica entre Kierkegaard y la filosofía especulativa presupone la subjetividad tensa sobre sí misma, la existencia como una inquietud que un ser tiene por su propia existencia y como un tormento para sí. Para Kierkegaard la ética significa lo general. Para él la singularidad del yo se perdería bajo la regla válida para todos; la generalidad no puede contener ni expresar el secreto del yo. Ahora bien, no es totalmente cierto que la ética esté ahí. La ética es, por el contrario, la conciencia de una responsabilidad para con otro, como acaba de decir la señorita Hersch; esta exigencia es finita, es la exigencia en que estamos llamados a la responsabilidad de una manera única, de modo que nadie puede sustituirnos; y esa exigencia es otra manera distinta de singularizarse, de afirmarse como individuo, como único, como yo. Kierkegaard parece no conocer esto, pues quiere superar el estadio ético, que es, para él, un estadio de lo general. Al evocar a Abrahán, Kierkegaard describe el encuentro con Dios mediante la subjetividad que se eleva, por encima de la ética, al nivel de lo religioso. Su interpretación de ese relato puede ser tomada, sin duda, en un sentido distinto. Acaso la atención de Abrahán para oír la voz que le conducía al orden ético y le prohibía todo sacrificio fue el momento más

alto de este drama. Me parece que Kierkegaard no habla nunca de la situación en que Abrahán, en diálogo con Dios, intercede a favor de Sodoma y de Gomorra en nombre del justo que acaso se encuentra en ellas. Aquí Abrahán inaugura casi una visión cristiana; la muerte carece de poder, pues la vida recibe un sentido a partir de una responsabilidad infinita, a partir de una diaconía innata que constituye la subjetividad del sujeto, tenso todo él hacia el otro, de modo que es ahí, en la ética, donde se da una llamada a la unicidad del sujeto.

J. WAHL: Voy a permitirme subrayar dos puntos. En primer lugar, que para Kierkegaard existe un valor de la ética; Kierkegaard no quiere la ética inmediata, quiere una ética madura, que haya pasado por la mediación. En segundo lugar, con respecto a la violencia, Kierkegaard tiene el sentimiento de que a él se le hizo violencia, como muy bien dijo Sartre ayer. Kierkegaard piensa en Hegel, pues hay violencias que no aparecen; encuadrar a Kierkegaard en el sistema hegeliano constituye una violencia hecha a Kierkegaard. Tal es su sentimiento. Creo que el señor Brun y el señor Billeskov-Jansen han pedido la palabra.

J. BRUN: Quisiera hablar de Kierkegaard como filósofo irritante, y hablar también de un Kierkegaard irritado y de una rehabilitación de Kierkegaard mismo.

Hay una categoría kierkegaardiana a la que apenas se ha aludido: la categoría del escándalo. Yo me preguntaba ayer, al salir de la sesión en que los conferenciantes habían hablado de Kierkegaard, si esta sesión no era una sesión escandalosa, por ser anti-kierkegaardiana y, por ello mismo, kierkegaardiana. Pensaba en las páginas en que Kierkegaard imagina a un predicador preparando un sermón de una manera escandalosa en la más bella iglesia de Copenhague, ante el rey y la reina. Sube al púlpito y dice: Cristo no bajó a la tierra para las personas que han venido aquí a escuchar retórica bella, ni murió en la

cruz para los que acuden a una ceremonia religiosa como a una ceremonia mundana. Y pienso también en el escándalo que presidió los funerales de Kierkegaard, pues su sobrino protestó, al pie de su tumba, contra la ceremonia oficial, aunque ésta había sido extremadamente rápida y casi confidencial, pues la Iglesia apenas había querido comprometerse.

Y yo me preguntaba si la ceremonia de ayer tarde no habría irritado a Kierkegaard. Y cuando oía hablar a Sartre, me preguntaba si la cuerda floja dialéctica no venía finalmente a querer integrar a Kierkegaard en un sistema, y después, a la vez, a acusar a Kierkegaard de ser anti-kierkegaardiano. Y cuando escuchaba el texto de Heidegger, me preguntaba si estas ceremonias no constituían, para éste, un pretexto para exponer su propio pensamiento, pues allí no se trataba de Kierkegaard. Y así como me pregunto si Kierkegaard no habría sentido una especie de irritación idéntica a la que sentía con respecto a Mynster o a Martensen, también me pregunto si el verdadero problema sobre el que él nos invita a reflexionar no es el siguiente: ¿Puede el hombre prescindir, por un lado, de la salvación y, por otro, del pecado?

F. T. BILLESKOV-JANSEN: He escuchado con gran interés las palabras que se acaban de pronunciar. Evidentemente, ayer tarde Kierkegaard estaba aquí un poco ausente; pero en otro orden de ideas, estuvo muy presente, pues, en el fondo, Sartre llegó a Kierkegaard por intermedio de Heidegger, al menos en una amplia medida; y en el trabajo de Heidegger había un Kierkegaard oculto, pero presente, sin embargo, en la manera de plantear el problema.

En lo que respecta a Kierkegaard, ciertamente se habría escandalizado; mientras vivió tuvo discípulos, pero sólo concebía una manera de tenerlos: la de que se le respetase al pie de la letra. Pero en lo que respecta al encuentro de Sartre con Kierkegaard es esencial distinguir aquí un cierto número de Kierkegaards. Se puede preguntar a

alguien que haya leído mucho a Kierkegaard cuál es la obra que prefiere, y la respuesta indica un poco su estadio propio. Hay quienes se detienen, no en la estética, sino en la ética, y tienen razón, en cierto modo. Entre nosotros un profesor de Horbus, un teólogo llamado Schleuk, ha destacado el estadio ético. Ha insistido en ese estadio, y ha dicho que ese consejero Guillermo que todos nosotros conocemos no es un personaje mediocre. En un determinado momento ha asumido la responsabilidad de su vida, y está ya en lo eterno. Hay otros que avanzan hasta lo que se ha llamado sinceridad de Kierkegaard, pero este concepto surge muy tarde en su pensamiento; aparece hacia el final (1850). Hay al menos dos o tres Kierkegaards; está el Kierkegaard de las *Migajas filosóficas* y del *Post-scriptum,* y está el Kierkegaard de la paradoja. Está, si ustedes quieren, el Kierkegaard de Abrahán, de las angustias; y hay quienes se detienen aquí. Kierkegaard reprochaba a Hegel no tener ética; esa ética es la que él quiere instituir, y creo que Sartre ha escuchado esa llamada, pues se la oye en *El existencialismo es un humanismo.* Nosotros somos infinitamente responsables de todos los actos, de todos los pensamientos de todos. En lo que respecta a la subjetividad, no creo que sea preciso ir demasiado lejos. Propuso esta máxima: la subjetividad es la verdad; pero con mucha frecuencia se la ha entendido mal; y G. Marcel ha hablado con razón de Ibsen, que dice que cada individuo debe realizar su subjetividad, lo que no es exactamente la idea de Kierkegaard. En éste subjetividad quiere decir que la realización de la salvación, de la fe, no se hace más que por el intermedio de la subjetividad, mediante nosotros mismos, mediante nuestra propia responsabilidad, responsabilidad de nuestra eternidad. Esto fue evidentemente falseado por Ibsen.

Creo, en conclusión, que no se deben tomar los conceptos de Kierkegaard como un todo global, sino definirlos con relación a la obra en que el mismo Kierkegaard desarrolló tal concepto en particular. Hay, evidentemen-

te, una cierta unidad en la obra kierkegaardiana; pero hay sobre todo, respecto a cada concepto, una unidad en la obra en que tal concepto fue examinado. Esto es muy claro en lo referente a la idea de sinceridad.

Había otra cuestión: la del no-creyente. Pienso que no es necesario hablar de una religión C. A mi parecer, ésta sería una religión de la ética, de la moral, o, si ustedes quieren, de la existencia, de una existencia que no está condicionada por Dios gracias a las sanciones de una divinidad. Creo que lo que ha influido en Sartre y en otros, fuera del cristianismo estricto, es la idea de la responsabilidad absoluta de cada uno de nosotros.

RVDO. P. J. COLETTE: Pienso en primer lugar que, como decía antes E. Levinas, existe una cierta violencia en la obra y en la persona de Kierkegaard. Abro aquí un pequeño paréntesis. Nos cuesta mucho entrar en la perspectiva de Kierkegaard, que está impregnada de luteranismo. Con respecto a esta violencia, que no tiene en cuenta al otro, como lo subrayaba E. Levinas, yo diría: ¿Es que Kierkegaard no tuvo la preocupación por el otro, es que no se sintió solidario de los hombres de su tiempo, y de nosotros, que vivimos cien años después de su muerte? Creo que Kierkegaard poseyó un sentido muy agudo de su responsabilidad de escritor, de poeta del cristianismo, de espía venido de parte de Dios. Y podemos sentirnos irritados por esta pretensión kierkegaardiana, pues estamos demasiado inclinados a los compromisos y a los acomodos; pero ésta es una irritación saludable, pues se encuentra compensada por ese sentido de la responsabilidad de que hablaba E. Levinas. La actualidad de un autor puede depender, por un lado, de esa irritación que tiende a hacernos violencia y a no permitirnos ninguna tranquilidad, pero puede depender también del aspecto positivo y constructivo de su mensaje; yo quisiera decir simplemente a E. Levinas que habría que ir más allá de esa irritación que Kierkegaard provoca, y apoyarse en el sentido tan agudo que él poseyó de su papel, papel que yo creo realmente constructivo.

Ahora, la cuestión de J. Brun: ¿Puede el hombre contemporáneo prescindir de la encarnación y del pecado? Ayer tarde Sartre eludió esa dificultad y nos ofreció un análisis personal de *El concepto de la angustia* y de *La enfermedad mortal,* pero dejó de lado toda la *Ejercitación del cristianismo* y todos los *Discursos edificantes.* Creo que, aunque haya muchos Kierkegaards, sería necesario tener en cuenta la totalidad de su obra y de su intención.

J. WAHL: Lo que me admira es que ayer había un acercamiento muy apasionado y existencial de Sartre respecto a Kierkegaard, un esfuerzo muy sincero para apropiarse del pensamiento kierkegaardiano, separándose de ciertas influencias que se han ejercido sobre él. Me parece que debemos tener en cuenta esa existencialidad, que era un acercamiento hacia Kierkegaard; y no sé si Kierkegaard se habría escandalizado tanto. ¿Quién dice que no se habría conmovido profundamente?

J. BRUN: Me gustaría proponer una cuestión a propósito de la significación del cristianismo de Kierkegaard. Comenzaré rindiendo homenaje al rechazo, por Kierkegaard, de la profanación de los misterios de Dios, fundados en el dogma del hombre-dios. Este rechazo del rebajamiento de Dios al nivel del hombre es notable, y lo mismo el repudio a subordinar el cristianismo a un sistema abstracto. Pero la severidad de Kierkegaard con respecto a la especulación, ¿no es exagerada? Me parece que su cristianismo queda subjetivizado. Al dar una importancia excesiva a la paradoja y al escándalo, ¿no concedió, paradójicamente, una importancia excesiva a la razón? Por un lado Kierkegaard reconoce la fe divina; por otro, reconoce la razón que reconoce la fe divina como superándola. ¿No se da ahí una tensión que no se encuentra en ninguno de los demás cristianos?

Pienso no sólo en el intelectualismo cristiano del siglo XII, en el de san Agustín, sino en toda la patrística griega, en la cual el clima es absolutamente distinto. No existe esa tensión que sujeta el espíritu a la razón humana

e impide a la verdad cristiana manifestarse totalmente en aquél. El significado del término *intellectus* no tiene en modo alguno en el siglo XII el sentido ofensivo para el cristianismo que Kierkegaard da a ese término. Pienso en la patrística, en la que el abismo entre el hombre y Dios se encuentra salvado de una manera que no ofende a Dios; y yo me alzo aquí contra los ataques que Kierkegaard pudo lanzar contra Clemente de Alejandría y, con él, contra toda una tradición que es altamente cristiana. En un artículo decía Cornelio Fabro que, en el fondo, la paradoja es la verdad cristiana vista desde el exterior; pero que, vista desde dentro, la paradoja no está ya allí, y uno se encuentra en un estado de serenidad y de intelección. Pero ¿se expresó Kierkegaard alguna vez así? Si dijo que podía existir una ciencia cristiana, la admitía de manera condicional. Si existe una ciencia cristiana, ésta consiste en decir que no se puede comprender los misterios de Dios. ¿Se puede interpretar el pensamiento cristiano de Kierkegaard en este sentido místico, o la noción de paradoja y de escándalo impide absolutamente que este pensamiento surja?

J. WAHL: Me parece que hay un momento en que la paradoja se desvanecerá, si se vive el cristianismo de acuerdo con el texto mismo de Kierkegaard. Puede ser que para el santo no exista ya paradoja; pero nosotros no nos encontramos en ese estado, y es peligroso oponer a Kierkegaard un estado del cuál él quiso triunfar. Si Kierkegaard no se satisfizo con la tradición cristiana de los siglos XII y XIII, es porque tuvo ciertas razones para hacerlo; mas, por otro lado, la paradoja no era esencial, hasta el punto de que no se pueda imaginar un estado —que no es el nuestro— en que desaparezca.

Creo que, desde el punto de vista que yo creo kierkegaardiano, hay un peligro en volver a Platón, y en el fondo a Hegel, si se insiste sobre el vínculo existente entre la salvación y la sabiduría, cosa contra la que Kierkegaard quiso prevenirnos.

RVDO. P. J. COLETTE: Yo creo que en la totalidad de la obra de Kierkegaard se puede comprobar también que el aspecto puramente polémico a que se ha aludido es un aspecto parcial, que el mismo Kierkegaard designó con el nombre de correctivo. «He querido ser un correctivo.» Hecho esto —lo cual consumió lo esencial de sus fuerzas— parece que el Kierkegaard íntimo, tal como se encontraba ante Dios en la oración, era mucho más pacífico y sereno que el hombre que se había entregado a la comunicación indirecta a través de los pseudónimos. Los textos son bastante contundentes, y lo es, en especial, ese último discurso edificante de 1854 sobre la «inmutabilidad de Dios», sobre Dios claridad, Padre de las luces, ante el cual desaparecen la angustia e incluso la conciencia de la falta, aunque el hombre continúa siendo, hasta el final, *simul justus et peccator.*

Hubo en Kierkegaard —y esto es bastante paradójico— una evolución doble: al mismo tiempo que su acción polémica contra la cristiandad establecida le impulsaba a una visión cada vez más ascética, cosa que ha demostrado muy bien Walter Linstrum en su tesis sobre la «Imitación», había una paz cada vez mayor en el interior mismo de su vida cristiana y de su fe. En este sentido son importantes los términos del *Diario* recordados por Cornelio Fabro, sobre todo los que tratan de Hugo de San Víctor y de los pensadores de la patrística. A éstos no les faltaba más que el conocimiento del mundo; y por ello él, Kierkegaard, estaba obligado a aportar el elemento nuevo, el elemento que hacía de la fe una certeza combativa, como él dijo, pero sin destruir en su raíz la esencia contemplativa de la fe. Si no explicitó esto, se debió a su designio polémico. Pero en lo esencial, y también en lo que se refiere a su fe cristológica, conforme con la del Concilio de Calcedonia, encontramos allí una vida cristiana de bastante equilibrio, que se vio trastornada por las condiciones mismas de la sociedad en que Kierkegaard vivía.

F. BRUNNER: El existencialismo laicizado se encuentra en una situación paradójica al inspirarse en él.

RVDO. P. J. COLETTE: Desde luego aquí ha tenido lugar un desplazamiento; esto resultaba especialmente perceptible ayer, al esbozar Sartre una progresión a partir de Cristo, del creyente, y dirigirse a todos los hombres y a mí hoy. Me pregunto si Kierkegaard habría aprobado plenamente esa progresión. El problema consiste, una vez más, en saber en qué medida el singular puede apelar todavía, hasta en su protesta más íntima, a lo universal de la naturaleza humana, de la que todos participamos. Pero tratándose de un hombre que se comprometió tanto en lo concreto y lo singular, se puede hacer abstracción del condicionamiento social, cultural y religioso para extraer de él una nueva esencia, de él, que combatió contra la esencia en todos los niveles; esa esencia sería la historicidad del hombre. Y yo pienso que Kierkegaard la consideraría como una esencia de que debemos desconfiar, lo mismo que de las otras ideas, todas las cuales se encuentran bajo el régimen de la abstracción.

J. WAHL: Esto depende del sentido que se dé a la palabra esencia; tal vez Kierkegaard habría aceptado el hecho de la historicidad. Cuando se trata del cristianismo, hay, según él, decadencia a partir del hecho de Cristo hasta la cristiandad, tal como él la encontraba. Este es uno de los aspectos de la a-historicidad en Kierkegaard. Pero hay otros, pues de lo histórico nace lo transhistórico, y es ahí donde, a pesar de todas las diferencias de interpretación, se encuentran Kierkegaard y Sartre. Yo creo que no se puede negar a Sartre el haber hecho este esfuerzo de apartarnos de las explicaciones, bien marxistas, bien psicoanalíticas, para ponernos en presencia de algo que es la esencia; y contra esta esencia concebida de ese modo, pienso que Kierkegaard no diría nada.

RVDO. P. J. COLETTE: Es preciso alegrarse de que Sartre evitase ayer ese escollo, pero ¿se encontraría Kierke-

gaard a gusto oyendo hablar de trans-historicidad? Pues para él lo eterno no aparece más que bajo la forma de lo temporal convertido en paradójico, que él denomina absurdo, y fuera de esto —y en ello es muy cristiano— no hay más transhistoricidad que la de la idea.

J. WAHL: Más transhistoricidad que la de lo eterno, pues lo eterno es lo transhistórico. Me gustaría que tomase la palabra el P. Fessard, que ha escrito sobre estas cuestiones.

P. FESSARD: Yo pensaría como el P. Colette. Sería casi imposible utilizar a Kierkegaard haciendo abstracción de su cristianismo. Me fijé en una pequeña frase de Sartre que era muy significativa, si se conoce lo que Sartre piensa de los judíos. Es una frase del *Diario* de Kierkegaard, que dice —no me acuerdo de las palabras exactas—: En el fondo he envidiado a ese judío que he encontrado; y Sartre añadió: Kierkegaard habría podido ser un judío, o un budista, o un musulmán. Ahora bien, yo creo que Sartre nos dice algo muy importante, y es que, para Kierkegaard, el judío representa algo único en la historicidad universal. Basta recordar su concepción del instante, que aparece, creo, en *El concepto de la angustia.* El instante estético es el instante de los griegos, que se orientaron hacia lo eterno mediante las reminiscencias; el instante ético, el instante de los judíos, es el que está orientado hacia el porvenir; y el instante cristiano. Y si no se tiene en cuenta este instante cristiano, todas las nociones quedan trastornadas. Si se escribe con toda tranquilidad que el judío fue hecho para el cristiano, no veo bien cómo se puede utilizar a Kierkegaard con un mínimo de fidelidad, ni siquiera a propósito de la fe; este es uno de los puntos que me parece esencial, lo mismo si se es ateo que si se es cristiano.

J. WAHL: Si Sartre ha escrito eso, conviene olvidar lo que pertenece a anteayer para escuchar lo que es de ayer. Es preciso ver lo que la frase de Kierkegaard significa. El

dice que no se nace cristiano, sino que se llega a serlo; y que es más fácil llegar a serlo cuando no se lo es; y que, en este sentido, él envidia al judío que puede llegar a serlo, mientras que un cristiano no puede llegar a ser cristiano.

E. LEVINAS: Pienso que Kierkegaard envidia al judío, que no puede dejar de tener las exigencias de lo único.

J. WAHL: Es mejor ser mediatamente cristiano que inmediatamente cristiano, lo cual es contradictorio.

G. WIDMER: Yo no creo, desde luego, que la cuestión del judaísmo en Kierkegaard sea separable de la cuestión de la ética; y entonces —J. Wahl lo ha dicho al responder a E. Levinas— la ética es también objeto de mediación. Esto está dicho con claridad a propósito de la segunda ética. La ética no está simplemente superada y conservada en algo distinto de ella misma, pero está superada y enteramente conservada en esta segunda ética que, como dice Kierkegaard, no puede hacer su aparición más que con la ética del pecado original. Y pienso que en el interior de esta nueva ética se da la recuperación de todo aquello que Kierkegaard tiene conciencia de deber al cristianismo, el cual no sería lo que es sin el judaísmo. Y si Kierkegaard tomó la figura de Abrahán en un cierto nivel, dijo asimismo, en el *Post-scriptum,* que *Temor y temblor* era en efecto una anticipación un poco temeraria, pues resultaba demasiado pronto para hablar de la fe. En el fondo, la paradoja de segundo grado, tal como aparece en los escritos de Climacus, es muy diferente de lo que se dice de la fe de Abrahán, pues ésta es verdaderamente una síntesis de lo finito y lo infinito. Si la fe es una síntesis lograda de lo finito y lo infinito, esto ocurre al nivel del caso del temblor. Es preciso distinguir absolutamente cada obra; existe una superación de Johannes de Silentio por Climacus, pero hay también una superación de Climacus por Anti-Climacus. En ese momento la ética no queda negada, sino que es recuperada, y Dios sabe si

fue necesaria la fuerza de carácter de Kierkegaard para entablar aquella lucha contra la Iglesia.

J. HAVET: Parece que nos enfrentamos a una doble problemática, que corresponde ciertamente, en el mismo Kierkegaard, a un doble debate: con la religión y con Hegel. Y este doble debate es uno solo en Kierkegaard; es una problemática que, en su conjunto, es vivida de manera indisoluble. Lo que la presente discusión pone de manifiesto es tal vez que nos cuesta mucho tratar estos dos problemas conjuntamente; y me pregunto si en la óptica específica de estos coloquios, a saber, *Kierkegaard hoy*, no ocurre que la influencia de Kierkegaard se ejerce propiamente disociándose, y si, al sufrirla, no somos necesariamente infieles a Kierkegaard. ¿Cuál es, pues, para nosotros, respondería yo a la pregunta de J. Hyppolite —que acaso es la de Sartre—, cuál es en particular para aquellos de nosotros que no tienen fe, cuál puede ser la significación de Kierkegaard?

Y bien, hablando en términos muy generales, dentro de una visión histórica acaso un poco esquemática, Kierkegaard se inscribe, a pesar de todo, en un gran debate que no fue posible hasta después de Hegel. El debate con los Padres de la Iglesia se halla cualificado por el hecho de que Kierkegaard viene después de Hegel, y de que Hegel le violentó en cierto modo mediante el reino de lo universal. El momento de Kierkegaard es acaso el momento en que se deja oír la voz más extremada en una protesta contra lo absoluto racional histórico, pues la razón es histórica. Para Kierkegaard este poder de ruptura es la intervención, la irrupción de lo trascendente, no sólo un trascendente que está inscrito en la conciencia, sino un trascendente divino, que es el mismo Dios. El diálogo con Dios permite hacer saltar el reino de la razón, de la razón histórica, pero esta intervención de lo divino se presenta, a pesar de todo, bajo la forma de una gracia, de una elección del único, del individuo. Todo ocurre como si la fuerza de ruptura del orden de lo racional hubiera sido posible a través de Kierkegaard, me-

diante él, porque se trataba de un cambio de plano, de una heterogeneidad radical entre dos planos de existencia, uno de los cuales no pertenece ya siquiera al orden de lo que corrientemente llamamos existencia. ¿No consiste la paradoja de la influencia de Kierkegaard en que este poder de ruptura actuó simplemente como un precedente formal, y que este precedente permitió a la filosofía dirigirse a todo un conjunto de formas no racionales de la existencia y destacar su significación? Estas son las reflexiones de un profano, y por ellas pido excusas.

J. HERSCH: Estoy un poco molesta por el hecho de que los cristianos reivindiquen una especie de posibilidad exclusiva de comprender y leer a Kierkegaard, mientras que los que no lo son reivindican para sí la posibilidad de encontrarse con él. Si fuéramos kierkegaardianos ¿no ocurriría lo contrario? Los cristianos, en lucha con su cristianismo, como lo estuvo Kierkegaard, ofrecerían una posibilidad de contacto y de comunicación mediante los no-cristianos; y, al revés, los no cristianos experimentarían, como lo experimento yo a cada momento, el sentimiento de comprender a Kierkegaard por efracción, por una especie de hurto. Yo experimenté muy pronto tal sentimiento. Esta cuestión de ser creyente o no creyente, de ser cristiano o no serlo, debemos abordarla de modo kierkegaardiano, dialécticamente. Kierkegaard no existiría sin el cristianismo constituido, en lucha con el cual fue Kierkegaard. Y es el «cómo» del conflicto lo que aquí importa, la cualidad del enfrentamiento; se trata de tener con quién enfrentarse. Hay una paradoja muy profunda en Kierkegaard, y es que para que exista Kierkegaard, para que se realice esta rebelión que engendra al excepcional, es preciso, antes, que exista la Iglesia constituida, hasta el punto de que, si no existiera, habría que inventarla.

G. WIDMER: La señorita Hersch sitúa el debate en su verdadero terreno. Kierkegaard vivo nos plantea esta cuestión, que se refiere de nuevo a la tribulación de E. Le-

vinas. ¿Es que puede decirse si se cree o no se cree? En el fondo lo que ocurre es que nunca estamos seguros con Kierkegaard; no nos da seguridades, sino que, por el contrario, introduce una cuestión, la cuestión fundamental, que se refracta en cada uno de los participantes en el coloquio, al igual que en la conferencia de Sartre. Yo añadiría, en el sentido de lo dicho por la señorita Hersch, que el mismo Kierkegaard tiene plena conciencia, al usar su método de comunicación indirecta, de que ataca por detrás al hombre que yo soy. Por este procedimiento nos contamina, seamos o no seamos creyentes, situándonos constantemente ante esta pregunta: ¿soy o no soy creyente? Que lo sea o no lo sea, poco importa; la cuestión nos afecta a todos. Y esto nos lleva a comprobar que lo que aquí vemos constituye uno de los síntomas de esta situación de la religión en disolución.

J. BRUN: Tanto filosófica como históricamente resulta significativo el ver que dos obras de títulos parecidos son casi contemporáneas: *La esencia del cristianismo,* de Feuerbach, y *Ejercitación del cristianismo,* de Kierkegaard. Y se sea o no se sea creyente, pienso que el problema es éste: el pensamiento de Kierkegaard es un pensamiento que se despliega entre dos polos, el polo del hombre y el polo de Dios, y entre ellos Cristo es el intermediario. ¿Podemos nosotros prescindir de uno de estos dos polos, prescindir de Dios? ¿Podemos desarrollar un pensamiento a partir de la *humanitas* del hombre, o, por el contrario, debe este pensamiento desplegarse como un pensamiento del desgarrón ante la trascendencia? Entonces la verdad es el error. La subjetividad era la verdad, ¿y ahora la subjetividad es el error?

El segundo problema es el siguiente: Si pensamos que todo pensamiento, que toda existencia se vive como ese desgarrón entre el hombre y Dios, Cristo aparece como el que realiza el tránsito mediante la encarnación; y visto desde el exterior, como dice Kierkegaard ¿es el cristianismo la invención de un dios loco que sacrifica a su hijo, el cual le hace hombre? ¿Debemos superar este absurdo

y esta locura, o testificarla? Con lo cual se nos plantea también este problema: ¿Podemos hablar del tiempo hablando de la historia, o, por el contrario, debemos recurrir a una eternidad, una eternidad que se temporalizó en la encarnación de Cristo? Este es el problema de Kierkegaard, y también el problema del hombre del siglo XX.

J. BEAUFRET: Acabo de ver aquí cómo han podido encontrarse hombre distintos y que, a veces, ni siquiera se conocían. Sin embargo, para exponer lo que podríamos denominar acaso el fenómeno Kierkegaard, fenómeno singular, «excepcional», se ha dicho, se ha hablado asimismo de ética y de religión. Pero yo creo que Kierkegaard no es un cristiano ejemplar. Alguien se ha referido a *Ejercitación del cristianismo,* pero Kierkegaard no es profesor de cristianismo. No hay nada ejemplar aquí; hay el fenómeno de que gentes completamente distintas tienen, sin embargo, todas ellas, algo que oír aquí, con un sentimiento de un poco mala conciencia. ¿Es que acaso yo no le acerco demasiado a mí? El mismo Sartre me desconcertó un poco, pues se colocó en el mismo plano que alguien, un cierto Kierkegaard. Sartre se llamó ateo del siglo XX, pero ¿sobre qué hay que cargar el acento? Yo creo que sobre el siglo XX. Sartre se proclama ateo, pero no ha suministrado nunca, según pienso, un razonamiento a este propósito. Esto no le ha impedido encontrar a Kierkegaard.

La cuestión propuesta por el señor Brun me parece ser la más importante. A este respecto, cuando se preguntaba: ¿Se puede pensar simplemente, como hace Sartre, a partir de la *humanitas* del hombre, se puede pensar solamente a partir del desgarrón hombre-Dios?, acaso una tercera cuestión se plantea, a su vez: ¿Es posible pensar de una manera que no sea ni la una ni la otra? Yo tengo la impresión de que tal vez era esto lo que se hallaba implícito en el texto de Heidegger que leí aquí ayer.

E. PACI: He quedado sorprendido por lo que se ha dicho a propósito de la diferencia entre el conocimiento y el ser. ¿No sería posible leer a Kierkegaard suponiendo que su filosofía de los estadios de la vida es toda una filosofía, una filosofía de la tipicidad, de la singularidad? ¿Y también una paradoja, una filosofía de la imposibilidad de la coincidencia de la vida y la existencia?

No se puede hablar, en Kierkegaard, de una distinción entre la existencia y el ser; el ser es el que deviene algo nuevo en sí, el que se convierte en el sentido del ser. Es bastante difícil hacer esta distinción entre sentido del ser y ser. Pero una cosa es la verdad en cuanto significación del ser, y otra cosa es la existencia. Por esto yo creo que Kierkegaard nos da una fenomenología concreta del yo trascendental, entendiendo por yo, yo trascendental, algo que es también «vivido», como diría Husserl. Y nos ha dado también, por lo absurdo, una fenomenología de la significación de la verdad, que, como totalidad, es presencia en cada singularidad.

J. WAHL: Se me ha pedido que realice una síntesis, pero la voz de Kierkegaard me dice que no la haga. Hemos tenido aquí oposiciones que la vuelven muy difícil, pero las cuestiones se han precisado. ¿En qué condiciones puede uno reivindicar a Kierkegaard? ¿Y qué diría el mismo Kierkegaard? Afortunadamente no sabemos lo que diría si concibiese una generalización posible de aquello que él mismo fue en su individualidad irreductible. Y, sin embargo, como lo ha mostrado Sartre, podemos participar, en una cierta medida, de Kierkegaard, si pensamos que existe semejante participación posible. Y la Unesco ha pensado que es posible un coloquio a propósito de Kierkegaard. Pero nosotros nos salimos de los límites, y esto es muy kierkegaardiano, y no debemos rebasarlos.

Tenemos el sentimiento de que precisamente en estas o en aquellas situaciones-límite, para emplear la expresión de Jaspers, existe una comunicación de nosotros con Kierkegaard. Jaspers lo ha pensado así; y si él puede apoyarse en Kierkegaard desde ciertos puntos de vista,

¿no puede otro, desde otro punto de vista, apoyarse en él para intentar edificar una teoría? Naturalmente hay mucha más analogía, en un sentido, entre Jaspers y Kierkegaard que entre Sartre y Kierkegaard. Pero ésta es una cuestión de cantidad, y entonces se plantea la cuestión de la cualidad. Sería también interesante recordar el problema planteado por Heidegger. ¿En qué sentido se da una relación profunda entre Heidegger y Kierkegaard? A juzgar por el texto leído ayer, Kierkegaard queda situado en la sombra. ¿Hay una verdad que consistiría en que Kierkegaard saliese de la sombra, o bien la ontología, el «pensar», es totalmente diferente de lo que concebía Kierkegaard? Me gustaría mucho que J. Beaufret nos dijese a continuación lo que piensa sobre este punto.

J. BEAUFRET: Hay aquí cuestiones diferentes, pues los textos de Heidegger sobre Kierkegaard son extremadamente raros. Hay, creo, en *Ser y tiempo,* tres notas; y después está la frase que cité y que no me atrevería a interpretar, pues no se encuentra desarrollada. Cuando Heidegger dice: «El único que está verdaderamente a la altura del destino de su tiempo», esto constituye un problema para mí. Yo quise sugerir que para este coloquio Heidegger comentase esa frase, pero finalmente cambió de propósito. Un poco al modo como Karl Barth se ha negado a hablar de Kierkegaard, diciendo que, cuanto mejor le pareciese, tanto menos competente se sentiría para hablar de él. Y yo pienso que esto es lo que Heidegger diría en primer lugar.

Es cierto que Heidegger fue lector asiduo de Kierkegaard, y cuando en 1955 vino a Cerisy, dijo, creo, que uno de los tres acontecimientos importantes ocurridos en Alemania en los años anteriores a la guerra de 1914 había sido la publicación en alemán de las traducciones de Kierkegaard. Muchas cosas habían sido traducidas ya antes, y yo tengo la impresión de que lo que entonces ocurrió fue, más bien, una difusión. Los otros dos acontecimientos a que se refería eran, según creo, la primera publicación de los papeles de Nietzsche bajo el título de

La voluntad de poder, y el comienzo, por Heilingrath, de la gran edición de Hölderlin. Kierkegaard era, pues, uno de los tres acontecimientos, al cual Heidegger, según dice, había permanecido extraño en esa época, pues hasta los años 1909 a 1911 no comenzó a abrir los ojos. Su lectura comenzó en medio de la lectura de la disertación de Brentano sobre Aristóteles, que estaba ya realizando. Había oído decir que Husserl hablaba de Brentano, y quería saber qué podía él decir de aquel Brentano, uno de cuyos libros poseía desde hacía dos años. Así es como creo que comenzaron histórica, anecdóticamente, las cosas.

¿Por qué dice Heidegger que Kierkegaard es verdaderamente «conforme a la medida del destino de su tiempo»? Veo aquí muchas posibilidades, y no sé bien cómo elegir entre ellas; por lo demás, se ha dicho ya todo. Un poco como Rimbaud dirá más tarde: Hay que reinventar el amor, yo creo que Kierkegaard dice: Hay que reinventar el cristianismo. El cristianismo se había convertido en una manera de comportarse en la vida, para uso de todo el mundo. Como decía La Bruyere: «francés y cristiano», de tal forma que no había ya distinción entre ser cristiano y ser francés. A lo sumo podía uno asombrarse de esto: «¿Cómo se puede ser persa?» Kierkegaard está un poco en este juego, y he aquí que el cristianismo se convierte en la apuesta de una reinvención apasionada, pasional. En este terreno Kierkegaard llegó ciertamente mucho más lejos que Pascal, que fue desde luego, en cierto sentido, un reinventor del cristianismo. «Conforme a la medida del destino de su tiempo.» Pero ¿de qué tiempo se habla? Tengo la impresión de que, en todo lo que acabo de decir, no se trata del tiempo de Kierkegaard; se trata, más bien, del tiempo de Heidegger, el tiempo en que hay que reinventar fundamentalmente algo; sería mucho más el tiempo entre 1925 y 1927 que entre 1841 y 1855.

En el texto que leí, es cierto que esto está bastante claro; es el tiempo de la subjetividad, la subjetividad tal como Hegel la elevó al nivel de objeto, de asunto fundamental de la filosofía. Y el asunto fundamental de la

filosofía, como dice Hegel en el prefacio de la *Fenomenología,* consiste en pensar lo que hay que pensar, no ya como sustancia, sino —traducir esto no es fácil— como sujeto.

Veo otra posibilidad de interpretación. Al igual que la subjetividad se convierte para Hegel en la definición misma del ser del ente, hasta el punto de que para un pensador de la categoría de Husserl la subjetividad será también, aunque de modo completamente distinto, la definición misma del ser del ente (y es asombroso que Heidegger haya realizado esta aproximación de Hegel y de Husserl en una parte de su texto que yo tuve que abreviar un poco), Kierkegaard es el poeta de lo religioso en cuanto pensador subjetivo. Por consiguiente, de lo que indudablemente se trata en el centro de su meditación es de la subjetividad; y en este sentido se aproxima a Hegel tanto como se aleja de él, arrancando a la filosofía el tema de la subjetividad para recuperarlo luego a su manera, y convirtiéndose así, a la medida de su tiempo, en el antifilósofo del filósofo nato de la subjetividad misma. Creo que Heidegger habrá pensado más bien en esto. Como no se explicita a sí mismo en lo que escribe, sólo él podría responder con exactitud.

En *Holzwege,* por ejemplo, encontramos de nuevo la relación entre Descartes y Pascal, tal como se la evoca en el texto sobre Rilke: Pascal llegó casi al mismo tiempo que Descartes. ¿No se podría escribir esa misma frase, sustituyendo a Descartes por Hegel y a Pascal por Kierkegaard? Habría, por tanto, una interpretación de Kierkegaard con relación a Hegel, que remitiría a la interpretación de Pascal con relación a Descartes. En el texto que yo leí ayer se hacía alusión a esto, pues Heidegger se preguntaba si no podría existir un pensar que fuese independiente, como él decía, de la distinción entre lo racional y lo irracional, y que fuese tal que, a partir de él, se atribuyese un espacio posible tanto a lo racional como a lo irracional. A Heidegger le parecería que la oposición de Kierkegaard a Hegel, lo mismo que la oposición de Pascal a Descartes, sería acaso, desde el punto

de vista del pensar, una cuestión de segundo rango, y no de tal naturaleza que tapase por sí misma la totalidad del horizonte. Estas son, si ustedes quieren, las dos observaciones que yo podría proponer; pero más bien proponer que hacer.

J. WAHL: Le agradezco mucho que haya hablado de Pascal, pues a propósito de éste se plantearían las mismas cuestiones que a propósito de Kierkegaard. Ha hablado usted de la verdad-subjetividad; yo creo que es necesario reservar esta cuestión para el coloquio de mañana. Al decir que su verdad es la subjetividad, Kierkegaard sabe que hay una palabra de Dios, a la que él mismo, en todo caso, se refiere, y que esa palabra no es algo puramente subjetivo. De aquí nace un cierto número de problemas. Pero creo que es preciso detenerse precisamente ante ellos.

Segunda sesión del coloquio

J. WAHL: Debemos enviar un testimonio de amistad al señor Tisseau, principal traductor al francés de las obras de Kierkegaard. Con mucho gusto lo subscribiremos; y ahora paso al orden del día. Primero nos referiremos a la conferencia pronunciada por L. Goldmann y a las cuestiones que se le podrían plantear; después trataremos de la conferencia de G. Marcel y oiremos las preguntas que, según creo, quiere hacerle G. Widmer. ¿Alguien quiere tomar la palabra con respecto a las ideas de G. Lukács y de L. Goldmann?

L. GOLDMANN: Hace unos instantes alguien me ha dicho que encontraba un poco sorprendentes mis observaciones sobre el problema de la conciencia colectiva, que se referían, me parece, a la crítica de las posiciones de Sartre y de Heidegger. Pienso que este es un tema de discusión, y quisiera saber si, de verdad, en este punto estaba de acuerdo todo el mundo. No, no todo el mundo está de acuerdo.

G. MARCEL: Estamos conmemorando a Kierkegaard, es decir, la conciencia solitaria. Hay un punto cierto, y es que Kierkegaard es verdaderamente el hombre de lo único. Por ello, me parecía que había algo sorprendente, algo uno poco escandaloso, en parecer preconizar, en una perspectiva lo más anti-kierkegaardiana posible, una especie de mentalidad colectiva que es exactamente lo que más horror podría producirle. ¿Se contribuye así a aclarar el pensamiento de Kierkegaard? Confieso que a mí no me lo parece en absoluto; creo, por el contrario, que se corre peligro de crear una confusión. Esto es lo que yo he dicho, y pienso que no he sido el único.

J. WAHL: Creo preciso decir que estamos conmemorando a Kierkegaard, pero que toda opinión, incluso anti-kierkegaardiana, es libre. Cedo la palabra a L. Goldmann.

L. GOLDMANN: En el primer instante, en el texto de Lukács de 1909, no se trataba de la mentalidad colectiva, pues Lukács, al igual que Kierkegaard, se colocaba en el plano de la conciencia individual y examinaba la modalidad de ésta. Al analizar yo las posiciones ulteriores de Lukács, sólo podía tratarse de criticarlas en sus propias perspectivas. Añado que no habría insistido tanto en *Historia y conciencia de clase* si ambos, Sartre y Heidegger, no hubieran planteado anteayer el problema en el plano del análisis filosófico, en el plano de la verdad, planteando la cuestión de las relaciones entre el individuo y la historia (Sartre), y entre la verdad y lo que él llama ser, y lo que Lukács llama, según creo, la totalidad (Heidegger). Una vez iniciada la discusión, parece claro que en un coloquio filosófico es preciso formular las posiciones que a uno le parecen justas; es incluso una exigencia de rigor el criticar las demás. Y al menos que haya alguien aquí que piense que yo hice una mala exposición de Lukács —lo cual es posible—, queda la otra cuestión, que, a mi parecer, sería extremadamente viva e interesante para un coloquio filosófico. En las tres posiciones formuladas, a saber, Heidegger, Sartre, Marx, Lukács (la

de éste confieso que la comparto y, por ello, se puede decir: Goldmann), y acaso hay una posición Gabriel Marcel u otra cualquiera: ¿cuál es la estructura de las relaciones entre el individuo, la conciencia individual —incluso la que quiere ser la más solitaria y que niega la historia— y la realidad histórica? El debate es capital para la toma de conciencia de nuestra época y de la situación del hombre hoy.

J. WAHL: Pienso que Sartre respondió a esto con su misma conferencia.

L. GOLDMANN: He dicho que si Sartre toma la historia como una ciencia exterior, que nosotros conocemos desde fuera, como una ciencia determinista, en que la realidad humana está muerta, Sartre se encuentra en el error.

J. WAHL: Sartre ha tratado de esa posición, pero no se ha detenido en ella.

L. GOLDMANN: He intentado definir la posición marxista, que dice precisamente que la historia no es nunca un sistema conocido de modo objetivo, sino que es conciencia, es lo que nosotros hacemos. Kierkegaard, o cualquier hombre del pasado, es un elemento de la conciencia porque la acción y la conciencia son colectivas; está vivo en la medida en que lo que él dijo, la manera como ha actuado en la historia con sus libros, su palabra, su comportamiento, constituye un elemento que nosotros reasumimos hoy y que, por lo demás, ponemos siempre en litigio, modificándolo. A la fórmula de Sartre, en que se parte de la contingencia para ir hacia el sentido, yo contrapuse esta otra fórmula: se parte de un sentido, nacido de una contingencia colectiva, y se transforma ese sentido.

Creo que la dualidad sartriana viene de que él considera el saber de una manera abstracta, es decir, fuera de lo que el saber es realmente en la totalidad, fuera de la gente que lo ha producido; lo considera como un siste-

ma en el cual hay una especie de dios que mira la realidad, un dios que se equivoca o que conoce la verdad, pero que habla en indicativo; y entonces le queda por recordar que la historia es acción, y el situar esa acción en un sitio distinto del saber, en el no-saber y en el individuo.

Si el saber es obra colectiva, entonces se vuelve siempre a aquél que hizo ese saber, es decir, a los hombres, que no están aislados, que viven juntos con otros hombres en una sociedad. Creo que los elementos de la alternativa desaparecen, y que siempre que en esta totalidad que es la vida social y humana se aísla un elemento, sea el que sea, por ejemplo, en el caso de Heidegger, el ser con respecto a la ciencia, o el individuo con respecto a la colectividad, olvidando que la sociedad no es más que el conjunto de los individuos y de sus relaciones, y que el individuo no está nunca fuera de la colectividad, aunque quiera ser el más solitario, sino que es un ser que vive en una realidad colectiva, que reacciona, que trabaja con palabras, que piensa con palabras, con términos, con categorías elaborados por la colectividad. Siempre, repito, que se toma un elemento y se lo aísla del conjunto de sus relaciones, aparecerá algo que será insuficiente. Si la historia no es lo que los hombres hacen, si lo que está hecho queda fijado, entonces es necesario colocar la realidad en otra parte, y se la sitúa en el no-saber, se la coloca en el individuo.

Yo intenté definir, por el contrario, el pensamiento marxista como esencialmente monista, regido por la categoría de la totalidad, como un pensamiento que intenta comprender toda realidad estudiada con relación al conjunto de los contextos, de las relaciones en que se halla encuadrada. Dije que, en este caso, la posición de los problemas de Sartre y de Heidegger es una posición falsa; los problemas que ellos tratan no existen, proceden de una toma de conciencia abstracta de las realidades de que hablan, de la historia o del individuo en Sartre, del pensamiento de la totalidad y de la ciencia en Heidegger.

J. WAHL: Creo que usted realiza una abstracción. Ateniéndose al conjunto de las obras de Sartre, vemos que él se da muy bien cuenta de lo que usted dice. Ahora bien, es el pensamiento de Sartre de anteayer el que usted toma, haciendo abstracción de esa totalidad —yo diría: pseudototalidad— que es Sartre. Pues sería muy necesario someter a crítica la idea de totalidad. Hay, dice Sartre, totalidades destotalizadas, lo que prueba que él se ha ocupado de la idea de totalidad; y nosotros no tenemos más que totalidades rotas, según diría acaso, a mi parecer, un jaspersiano. Usted no tiene la totalidad.

L. GOLDMANN: Yo no he estudiado el conjunto de la obra de Sartre.

J. HERSCH: Quiero manifestar un disgusto muy vivo que siento: es deplorable que Sartre, después de haberse entregado anteayer a una especie de torbellino dialéctico, no se haya tomado la molestia de venir a responder a preguntas como las de L. Goldmann. Opino que esto no es haber jugado limpio, pues lo que interesa es la confrontación, el diálogo, de lo cual tuvimos muy bellos ejemplos ayer por la tarde. Pienso que lo que J. Wahl ha dicho es completamente exacto; creo que no se puede acusar a Sartre de haberse situado fuera de la noción de totalidad; creo, por otro lado, que la noción de totalidad es una noción que no tiene aquí ninguna aplicación.

L. GOLDMANN: La totalidad es, ante todo, aquello de que no se puede hablar en indicativo; y no se puede, por la precisa razón de que nosotros estamos dentro de ella. Toda ciencia que parta de la idea de que hay premisas en indicativo, es decir, toda sociología y toda psicología positivistas, toda teología en la medida en que habla de Dios como de algo de lo que se puede decir: Dios es o no es, toda esa ciencia es, en cuanto tal, una perspectiva que deja de lado el problema de la totalidad. Heidegger ha situado el ser fuera de las ciencias, ha admitido, por tanto, que se puede hablar válidamente de nuestra re-

unión, del coloquio Kierkegaard, de la circulación ferroviaria en Francia, de un modo positivo y científico, y que el filósofo reflexiona sobre el ser fuera de ese análisis.

Lukács y Marx piensan que todo estudio del pensamiento, del saber, no puede ser más que el análisis de un proceso dentro del cual estamos nosotros, es decir, que ese estudio debe estar siempre inserto en el interior de la totalidad, razón por la cual no pasa nunca de ser más que aproximativo. Tenemos aquí una concepción totalmente diferente, y creo que posee un motivo muy preciso: el de la separación Lukács-Heidegger. En la medida en que la historia es obra colectiva, en la medida en que todo hombre es un elemento o un sujeto de la historia, no se puede hablar de ese hombre de un modo positivo y científico-positivista, pues él es el sujeto de la historia.

En Heidegger hay sólo dos dimensiones: la auténtica y la inauténtica; la historia es hecha por tres categorías de hombres, que él señala muchas veces: el filósofo, el poeta y el creador de Estado. Se puede hacer una ciencia positiva de todos los hombres que no hacen la historia, de ustedes y de mí; pero de esas tres categorías de hombres es preciso hablar de un modo filosófico. Creo que la diferencia entre Lukács y Heidegger concierne a la separación dualista entre la reflexión sobre el ser, que es, en esta perspectiva, el equivalente de la totalidad, y la reflexión científica; de ahí la frase central del texto. No tengo nada que reprochar a las ciencias y a la filosofía. Insertas en la totalidad, serán filosóficas, no serán nunca objetivas; serán intervención, pero cabalmente en ese caso la dualidad desaparece.

Para referirme ahora a Sartre, hay aquí una objeción que hacer, exactamente la misma. Ultimos términos que me parecen importantes: la destotalización; y los otros dos términos: totalidad destotalizada y totalidad rota. Henri Lefebre acusa a Lukács de haber tomado la totalidad como dada. Yo acabo de decir: nosotros estamos dentro; es decir, que la totalidad no está nunca dada, ni siquiera objetivamente dada; se hace todos los días con la

historia que continúa. El problema no está ahí. Con nuestro comportamiento y nuestra acción intentamos siempre transformar esas totalidades, avanzar en el sentido del devenir de la historia, captar de la manera más precisa posible las realidades, encuadrándolas en totalidades relativas cada vez más amplias, pero, desde luego, no llegamos nunca a la objetividad. Ahora bien, si el comportamiento del hombre es siempre una creación de estructuras coherentes o de totalidades relativas, es por ello mismo destrucción de totalidades, porque es historia y porque toda creación de totalidad nueva es destrucción, transformación de las totalidades anteriores. Ahora bien, sólo hay totalización en la medida en que hay destotalización. Por el contrario, el problema de la totalidad rota de Jaspers es algo completamente distinto. Aquí la oposición es radical. Yo creo que siempre que nos encontramos ante una filosofía, ante lo que se podría llamar una totalidad rota, el hombre de ciencia que intenta comprender debe preguntarse qué es lo que falta para que esa totalidad rota aparezca de nuevo como un proceso de totalización y de destotalización.

J. HERSCH: Querría decir simplemente que todos los hombres de ciencia, y los más grandes, no están necesariamente de acuerdo con la modalidad científica descrita por L. Goldmann.

J. WAHL: Debemos prestar atención, por ello, a otro danés, Niels Bohr, que muestra que en toda observación el sujeto está allí presente, tal vez el sujeto dado físicamente, y que la separación entre ciencias humanas y ciencias no humanas no se puede hacer a la manera como se ha hecho clásicamente y como, creo yo, la hace todavía L. Goldmann.

L. GOLDMANN: En el caso de la historia es distinto. Hay identidad del sujeto y del objeto, y en el texto de Lukács tenemos la distinción muy neta entre el caso de la interacción —que puede ser inevitable, que puede in-

troducir elementos de incertidumbre, pero que no introduce los juicios particulares de valor— y el caso de la historia, que es fenómeno de conciencia en el cual interviene el hombre, la conciencia colectiva y el individuo en el interior de la colectividad.

Hay un problema de epistemología: el de saber por qué las ciencias biológicas, por ejemplo, están obligadas a trabajar con los dos tipos de conocimiento, siendo una especie de mezcla entre el conocimiento de tipo físico-químico y los conocimientos de tipo dialéctico e histórico. Repito que en esta perspectiva hay efectivamente dos tipos de conocimiento: el uno, conocimiento de la historia y del hombre, que es a la vez ciencia y conciencia; el otro, que es el simple hecho empírico. En Moscú, en Nueva York, en París se hace la misma física con pequeñas diferencias de escuela, pero no esenciales metodológicamente; en cambio, no se hace la misma historia, la misma filosofía, la misma economía. Es esencial, los juicios particulares de valor intervienen.

J. WAHL: La idea de totalidad no ha sido definida todavía; ¿acaso no es definible?

J. HAVET: Me ha parecido que L. Goldmann oscilaba entre dos puntos de vista: el uno era aquél por el que se considera la totalidad como un dato, y el otro aquél en el cual él se refiere a un doble movimiento de totalización y de destotalización. Pienso que si la totalidad se deshace, si hay identidad del sujeto y del objeto, y si en cada momento de la historia se vuelve a poner en cuestión la totalidad, el proceso de totalización-destotalización es primero; y la totalidad no puede ser un dato, sino una especie de idea, de idea reguladora, expresión que es, más bien, kantiana, pero no se puede hablar ya de totalidad más que en la medida en que ésta dirige una comprehensión de una totalidad que no es dada nunca como una coherencia. Por tanto, según me parece, al formar la conciencia parte del ser, introduce en esa totalidad un elemento de no-totalidad. ¿Qué sentido da L. Goldmann a una

totalidad que no puede ser nunca coherencia, porque es humana?

Esto encierra otra cuestión: ¿cuál es el valor de verdad de la tesis de usted? Si la idea misma de que la historia es engendramiento de totalidad y dialéctica, si esta idea es un producto de nosotros en cuanto seres históricos actuales y a partir de una cierta época, ¿cuál es el valor de la verdad: es trans-histórico o es histórico en sí mismo? Y si es histórico, ¿no estamos implicados en un proceso de regresión hasta el infinito, es decir, privados de una idea de verdad en que apoyarnos?

Hay otra cuestión que yo querría plantear a L. Goldmann: él distingue entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas o ciencias del espíritu, en las cuales se da identidad del sujeto y del objeto. Este es un punto de vista; pero, desde otro punto de vista, ambas persiguen una idea de verdad que se considera como objetiva, como trans-histórica; es decir, que en el acto mismo de constituir una ciencia no hay una sumisión a la historia, pues el sentido de ese acto consiste en trascender, mediante la intención y la significación, aquello que se hace.

¿Es que verdaderamente L. Goldmann mete en el mismo saco todo aquello que es, digamos, producido por la historia en materia de construcciones humanas y construcciones del hombre a propósito del hombre? Empleo el término más general posible, a diferencia de lo que sería construcción del hombre a propósito de la naturaleza. ¿Pero no hay grados para el hombre, no hay, en la conciencia que el hombre tiene de las cosas producidas en la historia pasada, grados de recuperación, grados de asunción en el sentido de asumir esas cosas? ¿Es que el sistema de valor de los indígenas de Trobriand, el sistema de la creencia de Rabelais, de la crítica de la apologética de Pascal o del universo psicológico y moral de Racine son asumidos por nosotros de la misma manera? Y si no ocurre eso, puesto que hay diferentes modos de relación entre la historia y lo producido en ella, ¿no estaríamos en el umbral de una concepción, de una realidad histórica que es, en ciertos aspectos y al mismo tiempo, transhis-

tórica? Esto nos aleja un poco de Kierkegaard, al menos en apariencia.

L. GOLDMANN: Hegel cuenta todavía con la totalidad dada; y una de las diferencias fundamentales entre Hegel y Marx es esta afirmación de que nosotros estamos en la historia, de que la totalidad no está nunca dada, y que debemos intentar comprenderla. Nosotros no podemos comprenderla siquiera como algo que es aproximadamente, sino como un proceso que nosotros estamos produciendo. La discusión en torno a este problema llegó tan lejos que, a partir de cierto momento, Piaget no hablaba ya de estructuras, sino de estructuración. Para evitar ese malentendido se habla también, cada vez más, de totalización en lugar de totalidad.

J. Havet ha visto el problema central: ¿Cuál es el valor del punto de vista de usted, del punto de vista del que habla, y cuál es su relación con los otros puntos de vista? Cuando Lukács publicó en 1923 *Historia y conciencia de clase,* el libro fue retirado de la circulación, y después prácticamente prohibido, en particular a causa de un capítulo que se titulaba: «La superación del materialismo histórico». En él decía aproximadamente: La posición que defendemos era la posición que correspondía a la situación existente hasta hoy; ahora llegamos, con la revolución rusa, a la creación del mundo socialista, y el materialismo histórico del que dependemos será una posición superada. Pero es evidente que todo marxista sabe que sus posiciones, vinculadas a una situación, serán superadas; yo mismo he escrito eso. He dicho que lo que caracteriza a la mayor parte de los estudios marxistas sobre el marxismo es que no son nunca marxistas. Insertarse en el marxismo supone tomar una distancia frente a él. A partir de ahí se plantea el problema de la identidad del sujeto y del objeto, y de nuestras relaciones con las diferentes posiciones.

Yo mismo creo que la afirmación global: identidad del sujeto y del objeto, que vale ante todo para la historia global, vale también, en una situación, digamos, de revo-

lución socialista, para un país, para el instante mismo, cuando se reflexiona sobre su propia transformación, pero no vale, por ejemplo, cuando estudio las islas Trobriand o cuando Durkheim estudia las sociedades primitivas. Pero ni siquiera en ese caso nos encontramos jamás en la situación de la ciencia positiva en que Durkheim creía estar. Partiendo de ahí yo he empleado siempre un término preciso: identidad parcial del sujeto y del objeto, identidad que posee una estructura específica en cada momento y que el investigador debe aclarar cuando comienza su investigación.

Partiendo de ahí se desemboca en el concepto fundamental del marxismo y de la concepción marxista de la historia: el concepto de progreso. Si estuviésemos en la posición de la totalidad dada y de la identidad total del sujeto y del objeto, resultaría muy difícil imaginar por qué las diferentes posiciones no se sostienen, a no ser que digamos, como Hegel, que estamos al final, y entonces todo es camino hacia allí. En esta posición se trata de ver en cada caso qué totalidad, qué nivel de sistema de pensamiento y de conocimiento permite la mejor adecuación al objeto; esto es un problema de investigación empírica, y también la acción más eficaz. Yo no creo, sin embargo, que se esté nunca fuera de la historia, pues nunca se está en la situación positivista. Se está en la historia a niveles diferentes, pero no se crea nunca algo trans-histórico, y la ciencia misma no es trans-histórica. Una observación para J. Wahl: No sólo la totalidad no es definible; yo sostengo que ninguno de los conceptos de las ciencias humanas es definible; la definición no existe más que en la ciencia de la naturaleza. Se es anti-kierkegaardiano si se es marxista; y Piaget, cuando comienza su libro sobre la psicología de la inteligencia y explica la imposibilidad de definirla, esboza una metodología de esto.

J. HERSCH: No se puede citar a Piaget como ejemplo del marxismo.

L. GOLDMANN: Yo no digo que sea marxista, entendiendo por ello una posición política o de otro tipo, pero en su *Epistemología genética* hay un capítulo titulado «Sociología de las ciencias de la historia» que concluye con Marx, Lukács y, perdonen ustedes la cita poco modesta, Goldmann. Tengo que añadir que para el *Tratado de epistemología* que ahora está publicando, Piaget me ha pedido que escriba el capítulo correspondiente a las ciencias humanas, lo que indica que tiene una cierta actitud positiva ante el marxismo. Piaget concluye estudiando la metodología más valiosa en ciencias humanas: la de Marx.

Quisiera decir que Engels y Marx pensaron siempre que las definiciones por clases lógicas son imposibles, y yo mismo, cuando hablé del jansenismo, me vi obligado a responder a una objeción permanente. No se puede definir a un jansenista —me decía—, por ejemplo, Orcibal; usted no tiene una definición que valga para todos los jansenistas y solamente para ellos. Por las mismas razones, no se puede definir a un jacobino, a un comunista, a un parisino. Sólo hay definiciones convencionales, pero no existe un objeto sociológico de investigación de estructura en devenir que pueda ser definido. Lo que nosotros podemos hacer es siempre describir una estructura y el proceso en devenir. Las definiciones son esenciales en lógica, en matemáticas y en ciencias físicas, pero son imposibles en ciencias humanas. Se puede definir el cobre, pero no al parisino.

J. WAHL: Sí, estoy de acuerdo respecto a lo no definible. Quisiera hacer una observación a propósito de Hegel y actuar por un momento como defensor suyo. Usted dice que para Hegel la totalidad está dada.

L. GOLDMANN: Al final, sí.

J. WAHL: ¿Al final de qué, al final de la historia? ¿Tiene Hegel la audacia de pensar que la historia se termina con seguridad en él? Por otro lado, ¿qué es lo que

adviene al final de la historia? ¿El comienzo de la historia? Lo absoluto está al final de la historia, ¿qué quiere decir esto? Lo que está al final de la historia está también en el origen de la misma, y es toda ella, pues lo absoluto es todo eso.

L. GOLDMANN: Yo pienso que en Hegel se da una contradicción entre el método, que desemboca en lo que usted acaba de decir, y ciertos momentos en que él se encuentra, a pesar de todo, al final de la historia. Hay aquí un problema: Se puede siempre tomar una posición, o la otra, porque hay contradicción, precisamente ésta: la contradicción entre el método y la exigencia de elaborar un sistema enteramente válido. En cambio un marxista como Lukács, que saca todas las consecuencias, coloca en el centro de su libro el capítulo sobre «La superación de mis posiciones», diciendo: Estamos en vísperas de la revolución, la nueva filosofía va a nacer. Aunque en Hegel había más tendencias hacia el sistema valido.

J. WAHL: En Hegel hay una afirmación del sistema, y por ello Kierkegaard...

L. GOLDMANN: El sistema sólo es posible al final de la historia, mientras que la sistematización es posible en su interior y siempre. Hegel no habría podido dar la célebre respuesta de Marx, cuando le pidieron que resumiese las posiciones esenciales de su sistema: «Es preciso dudar de todo...»

F. T. BILLESKOV-JANSEN: Yo tuve el privilegio de escuchar la conferencia que L. Goldmann pronunció sobre Pascal en Copenhague. Dio usted una explicación nueva de las posiciones de Pascal y de Racine en el conjunto filosófico y religioso del jansenismo. Mostró usted que las explicaciones que hasta ahora se tenían eran insuficientes, y que era necesario captar antes la totalidad a que Pascal y Racine pertenecían. Habló usted de que, en esta interpretación, había una nueva comprensión del

paso de las *Provinciales* a los *Pensamientos,* y puedo asegurar que tuvo usted un auditorio entusiasta. Era una demostración que podría haber sido hecha, a mi parecer, por muchos historiadores de observancia clásica. ¿Es que la situación no es ya la misma, o es que, simplemente, cuando usted contempla la historia, los conjuntos, las totalidades, intenta situar los fenómenos, como hace todo historiador honesto, dentro de los conjuntos más complejos que uno pueda imaginarse? Me parece que existe oposición entre su exposición del jansenismo, que empleaba el buen método histórico, y su conferencia de hoy o de ayer.

L. GOLDMANN: Le doy las gracias, pues esto me permite precisar otro punto. Creo que todo el mundo estará de acuerdo en que, cuando se dice que la historia es un devenir continuo, esto no significa que las cosas cambien de significación cada seis meses o cada año. Pero tomo el ejemplo de Pascal.

Creo, en efecto, que podemos obtener una significación bastante precisa de lo que fue la obra de Pascal en su tiempo, de lo que fue para Pascal y para el grupo, y ahí tenemos criterios. Se los voy a dar, son criterios empíricos. Hay muy pocos historiadores que los admitan. No se debe admitir la interpretación de un texto más que si tal interpretación se aplica al menos al ochenta o al noventa por ciento del mismo. La fórmula que yo siempre doy es siempre el sesenta por ciento: si usted tiene una interpretación del sesenta por ciento, puede arrojarla al cesto de los papeles; hay cinco o seis de ellas, que elegirían sesentas por ciento diferentes. Cuando llega al ochenta, noventa o noventa y cinco por ciento es cuando usted da cuenta de casi todo el texto como de una totalidad, y cuando usted puede decir que es difícil elaborar dos interpretaciones del mismo orden.

En segundo lugar, un principio metodológico que nadie admite, excepto los marxistas, en la historia de la cultura: es el de no admitir explicaciones que no den cuenta del conjunto del texto. Es decir, que cuando la

biografía, o sea, el método psicoanalítico, toma algunos elementos y dice: Esta parte se explica, hay que responder: Justamente la parte, el fragmento, no es la obra; la obra es el todo global. Desde luego, partiendo de ese método yo creo que hay una verdad que permanece, y es que, si se ha obtenido una explicación de ese género, la obra de Pascal o de Racine tiene esta significación en su época; pero esta significación puede cambiar.

En el siglo XVII las posiciones del jansenismo, de Pascal y de Racine, que se retiraban del mundo, que negaban el mundo y su valor, eran evidentemente retrógradas. Los que eran progresistas, los que hacían la historia, eran, con toda evidencia, el grupo Descartes, los cartesianos y la monarquía. Lo que ocurre es que en el siglo XIX nos encontramos en una situación distinta: está el desarrollo de la filosofía clásica alemana, y está después el marxismo. Ahora bien, las posiciones de Pascal se encuentran mucho más próximas al marxismo, y en el siglo XIX se convierten en una etapa que es progresista y mucho más avanzada que las posiciones cartesianas. Si la historia continúa, yo estaría probablemente obligado a añadir otras significaciones.

J. WAHL: Podemos tratar ahora de las preguntas que, según creo, quería hacer G. Widmer a G. Marcel.

G. WIDMER: Con ocasión de este homenaje que la Unesco tributa a Kierkegaard, se podría preguntar si la hora de éste ha pasado ya, o si, por el contrario, no estamos más que al comienzo de las cuestiones y de las llamadas que Kierkegaard nos dirige hoy. Entre las conferencias oídas, dos testimonios nos han vuelto a colocar ante la llamada de Kierkegaard: el mensaje de Jaspers y el mensaje de G. Marcel. Ahora bien, ambos mensajes tienen la particularidad de encontrarse directamente en la prolongación de la empresa kierkegaardiana, de querer trabar contacto con ella y de asociarse a ella. Dos hombres de formación muy distinta de la del luterano danés Kierkegaard se han esforzado por encontrar, desde el fon-

do de sí mismos, el sentido que Kierkegaard daba a su existencia.

Yo haría entonces a G. Marcel las siguientes preguntas, que, por lo demás, podríamos hacer también a Jaspers. En primer lugar, ¿cómo califica G. Marcel? ¿Qué calificación daría a esa convergencia que él tan sobriamente expuso ayer tarde entre Kierkegaard y él mismo hacia los años 1906-1914? ¿Tiene para él esta convergencia una nota apologética? La búsqueda que ha continuado realizando ¿tenía relación con un problema de orden intelectual que debía conducirle a ejercer su inteligencia sobre la fe que él investigaba, o bien ve Marcel en esta convergencia una nota más bien ética? ¿Fué esta búsqueda para él una transformación de su ser entero, con miras a una especie de purificación interior, o es esa convergencia un paso que debía conducirle a una especie de experiencia premística, con miras a una comunión con Dios?

La segunda posibilidad toca el centro mismo del que debe ser nuestro debate: saber si Kierkegaard es concebible todavía hoy. Lo que G. Marcel y K. Jaspers han intentado hacer ¿pueden hacerlo todavía los hombres de nuestra generación, después de las profundas modificaciones subsiguientes a la primera y a la segunda guerra mundial? Creo que aquí está el nudo de esta oposición entre las reacciones de Sartre, de Goldmann e incluso de Heidegger al mensaje de Kierkegaard, y el otro aspecto, el de Jaspers y de Marcel.

A mí me resulta difícil volver a situarme en las posiciones que tenía en la época de que usted habla. Me parece ver esto. En el origen se encontraba una búsqueda intelectual, una búsqueda referida al problema de Dios, pero que desembocaba muy pronto —y esto sigue siendo para mí válido hoy— en la idea de que la noción de problema de Dios es absurda en sí misma. Cuando planteamos el problema de Dios, hablamos de Dios; esto es absolutamente verdadero en el plano problemático. Buscando una solución intelectual, yo llegué a la segunda posición, que es, evidentemente, mucho más «ética». Se po-

dría, creo yo, discutir sobre la palabra, pues aquí nos encontramos más bien en una zona intermedia entre la posición ética y la posición religiosa, tal como se intentó definirla ayer al discutir sobre la noción de responsabilidad en Kierkegaard. Yo llegué a la idea de que hablar de Dios, o bien no tiene sentido alguno, o bien significa que uno se convierte, de alguna manera, en testigo de Dios, aunque, por lo demás, esa palabra «testigo» no adquirió su sentido para mí sino mucho más tarde. Pero en el fondo esta idea de testimonio estaba implicada ya en esa búsqueda. Cuando usted me preguntó si se trataba de una posición pre-mística, sentí en mí una duda. Creo que hubo un acercamiento a lo que habría podido ser una posición mística, pero, al mismo tiempo, la comprobación de que no me había sido dado aquello que podía ser una experiencia mística, y de que, en consecuencia, yo no podía hablar de ello válidamente. Esto seguía siendo para mí una especie de más allá.

Queda la segunda cuestión: ¿Es Kierkegaard concebible todavía para los hombres de nuestra generación y para los de las que nos seguirán?

G. MARCEL: De esto yo no sé más que usted; acaso sepa menos. Usted está más calificado para responder que yo. Sin embargo, en ninguna época me parece la posición de Kierkegaard más importante que hoy, dado que, ante ese espantoso cerco por parte de lo colectivo que ayer oímos exaltar, creo indispensable proclamar el derecho del único. Queda por saber hasta qué punto esta proclamación del único es función de un contexto determinado.

Sobre esto yo diría dos cosas. Pienso que aquella búsqueda mía sólo fue posible en el seno de un mundo burgués. Yo me encontraba verdaderamente en una sociedad burguesa constituida, sólida, pero como amenazada por todos lados. Este sentimiento de la amenaza se fortaleció prodigiosamente en el curso de la primera guerra y de los años que la siguieron, en los que yo tuve un sentimiento de inseguridad general mucho más grande que la mayor parte de las personas que me rodeaban. Hoy el con-

texto se ha modificado; la sociedad burguesa está en vías de disolución, y yo no sé, por lo demás, qué es lo que la sustituye; en todo caso, nada que se parezca a las totalidades de que se ha hablado. Pero vemos, por otra parte, cómo se perfilan amenazas que me parecen graves y que son, todas, de orden tecnocrático. Según mi opinión, este peligro tecnocrático es infinitamente más grave que el peligro comunista, por ejemplo. Este no sería más que una expresión particular de aquél. Me parece que, en presencia de tales amenazas, es muy importante escuchar esta especie de advertencia o de apremio de Kierkegaard. Pocos pensadores están menos caducos que él; existe una especie de sobre-vitalidad de un pensamiento como ése, que debemos reconocer absolutamente. Pero si a usted le parece realmente que una posición como la de Kierkegaard ha llegado a ser imposible, ¿por qué y cómo puede ser sustituida? Pues creo que, incluso en el plano religioso, estamos obligados, en cierto modo, a invocarle. No digo que esto sea suficiente. De la Iglesia y del cuerpo místico yo tendría personalmente una idea muy diferente de la suya, pero el pensamiento de Kierkegaard me parece ser, si ustedes quieren, un componente del que no se puede prescindir sin correr peligro de comprometer lo esencial. Yo creo que es importante que un teólogo de la generación de usted tome posición sobre esto.

G. WIDMER: Pienso que Kierkegaard es concebible si recordamos un punto de su mensaje. Kierkegaard cree ser espía de Dios y correctivo de la Iglesia, y se acerca a hombres de su generación, como Schopenhauer, Feuerbach, que no dejó de leer desde 1850. En ellos buscaba aliados para hacer madurar a este género humano que se socializa, que se convierte en la masa amorfa y que corre peligro, a cada instante, de suprimir lo humano, pero que, por reacción, va tal vez a suscitar esos riesgos de que él quisiera ser promotor. Si Kierkegaard viviera en nuestra época, diría: Vean ustedes, todo lo que yo preví toma ahora consistencia, es decir, cuaja, como una nata puede cuajar en un momento dado; y ante esta especie de profanación del hombre, resultan cada vez más favo-

rables las condiciones para que pueda aparecer el hombre que se siente responsable. Yo diría que ahí está, tal vez, la posibilidad de Kierkegaard en nuestro tiempo.

Habría dos actitudes después de Kierkegaard: podríamos tender la mano a un esfuerzo como el que acaban de preconizar L. Goldmann o Sartre, es decir, intentar hacer que la cristiandad, digamos constantiniana, y que está en vías de disolución, pasase a otro tipo de cristiandad, de la cual no se sabe exactamente cómo será mañana; podríamos decir: seamos franco-tiradores; pasemos nosotros, los teólogos, al otro lado y estudiemos los secretos de la plaza fuerte, para hacer irrumpir el proceso histórico en vías de devenir, tal como acaba de explicárnoslo L. Goldmann; entonces seríamos esos hombres de los puestos avanzados. Pero entonces yo añadiría en seguida que hoy no podemos ya tomar esa posición, tal como pudo hacerlo Kierkegaard, pues justamente la posición está tomada, y correríamos entonces el peligro de no ser ya solamente los hombres de los puestos avanzados, sino de convertirnos en traidores. Y entonces usted recordaba muy juiciosamente, a mi parecer, que en el fondo Kierkegaard no llegó hasta el punto de destruir el cuerpo místico. Lo que él contempla evidentemente es una cierta forma de cristiandad que se ha comprometido con una cierta forma de régimen, mientras que hoy yo creo que nos sentimos mucho más liberados que él en este aspecto. Pero pienso que la situación es igual de tensa que en la época de Kierkegaard, y que no logramos decir si verdaderamente la hora de Kierkegaard ha pasado ya y es demasiado tarde, o si estamos simplemente en la aurora del reconocimiento del grito de alerta que dejó oír a mediados del siglo XIX, es decir, que estamos de lleno en una época que no es totalmente post-kierkegaardiana, sino que es todavía kierkegaardiana.

RVDO. P. RAHULA: No es la filosofía lo que hoy falta; tenemos muchas filosofías. Lo que los hombres necesitan hoy más que nunca es la paz, la tranquilidad, la armonía.

¿Hay una respuesta, una solución, en el pensamiento kierkegaardiano?

G. MARCEL: Provisionalmente yo diría esto: en primer lugar, que estoy de acuerdo con usted. Lo que para mí importa es marchar hacia la paz y hacia la armonía. Creo que la filosofía, sea la que sea, es un camino hacia eso. No estoy seguro de que Kierkegaard hubiera aceptado esta manera de plantear la cuestión; tengo el sentimiento de que ésta se planteó para él de un modo distinto, y, en todo caso, no como problema. El no habría admitido que se trata de buscar los medios para llegar a la armonía. Me parece que, para él (en esto tal vez yo he quedado demasiado impresionado por las aclaraciones aportadas en su libro por J. Wahl acerca de la paradoja), hay algo que no se puede alcanzar más que en la extremidad del desgarramiento. Existe una especie de unión de contrarios, pero tal unión no es ciertamente la paz, no es ciertamente una reconciliación. Desde este punto de vista, nosotros, ustedes y yo, estamos acaso más cerca de Hegel, pues para éste es algo muy importante un concepto como el de reconciliación. Me pregunto si Kierkegaard no es mucho más un pensador trágico; hasta llegar al límite; en esto yo creo que Unamuno está mucho más cerca de Kierkegaard que yo, pues también él me parece ser un pensador trágico hasta el fondo; hay en él, como creo que hay en Kierkegaard, una especie de recelo respecto a lo que usted ha llamado la paz y la armonía. Y aquí yo me pregunto si no se da en Kierkegaard algo que es muy esencialmente, en el fondo, inhumano. Me parece que no existe pensador menos humanista que él.

E. LEVINAS: Pienso que es muy importante el punto tocado por las respuestas de G. Marcel acerca del desgarramiento. A mi parecer, Kierkegaard aporta con ello algo a la filosofía olvidada, que se atiene precisamente a esta imposibilidad de paz y a la posibilidad de llegar a un descubrimiento a través del desgarramiento extremo.

No quiero referirme en absoluto al aspecto salutífero, sino al aspecto filosófico de este descubrimiento.

Creo que la novedad filosófica de Kierkegaard está en su noción de creencia. Para él la creencia no es un conocimiento imperfecto de una verdad que en sí misma sería perfecta y triunfante; la creencia no es, para él, una verdad pequeña, una verdad sin certeza, una degradación del saber. En Kierkegaard hay una oposición, no entre fe, creencia y saber, no entre lo cierto y lo incierto. Lo que hay es una diferencia entre verdad triunfante y verdad perseguida. Esto representa algo extraordinariamente nuevo. Si dice que la verdad existe, la grandeza de ésta está hecha de humildad, y la humildad de la verdad es tan grande que podemos preguntarnos si la revelación misma no es contraria a la esencia de esta verdad perseguida, si el incógnito total no debería ser el modo mismo de la verdad, si la verdad que se ha dicho no debería aparecer, inmediatamente, como aquello de que no se ha dicho nada. La verdad que es perseguida es algo completamente diferente de una verdad mal acercada, que sería la fe.

Yo diría también que el tema de la verdad que sufre es un tema cristiano; pero es mucho más viejo que la cristiandad, y la misma pasión de una verdad que sufre no es únicamente cristiana. La idea de que la trascendencia de lo trascendente consiste en su humildad extrema, la cual es tan grande que le impide presentarse en el «claro», la idea de que el «claro» de que ha hablado Heidegger, la absolutez, es esa especie de ocultación, la idea de que la trascendencia de lo transcendente es su renuncia a insistir en presentarse, de que su presentación es, si ustedes quieren, equívoca, y de que está allí precisamente como si no estuviera; ésa es la primera verdad genuina para mí. Y me parece que es también la primera idea nueva filosóficamente utilizable, en el manoseo de los conceptos aportados por Kierkegaard.

Hay algo que está ligado con esto, y yo podría volver a hablar, no del «claro», sino de la idea del desvelamiento como inicio de la filosofía; la verdad es esto. Esto es

lo que reemplaza el juego del desvelamiento, en el que siempre la inmanencia vence a la trascendencia; es al final, una vez que la cosa está desvelada, aunque parcialmente, aunque sea en los misterios, cuando la verdad se torna en seguida inmanente. No hay exterioridad en este desvelamiento, inicio de la filosofía. En lugar de esto, hay algo extraordinariamente raro que comienza con Kierkegaard: y es que todo ocurre como si algo se manifestase, y después no ha habido nada. Alguien ha comenzado a hablar, pero: yo no he dicho nada. La verdad se desarrolla en dos tiempos: simultáneamente, todo ha sido dicho, pero, si ustedes quieren, nada ha sido dicho; y es esta situación nueva la que constituye precisamente ese desgarramiento de que usted hablaba hace poco, y que es la terminación, pero que no es una terminación. Después, no ha habido nada. Esto es lo nuevo que aporta Kierkegaard; no es algo inventado, sino que es, verdaderamente, la situación de una época.

Y lo que ayer decía Beaufret sobre Kierkegaard, a saber, que es el pensador de nuestro tiempo, es absolutamente verdadero, aunque, sin duda, no de una manera tan kierkegaardiana como él lo dijo ayer. Es la situación de un mundo que ha perdido la autenticidad de las Escrituras sin perder la posibilidad de escuchar una voz que viene de allí. Las Escrituras no son nada, son lo histórico, y esto se explica muy bien por contingencias históricas. Nadie ha dicho nada y, sin embargo, alguien ha hablado. En este sentido hay algo absolutamente nuevo en esta medida kierkegaardiana de la verdad.

J. HERSCH: Me siento muy contenta de hablar después de lo que acaba de decir E. Levinas. Estoy completamente de acuerdo con lo que ha dicho, y yo no habría sido capaz de decirlo tan bien. Pero no estoy tan segura de que esto sea tan específico de nuestra época como él ha afirmado. Pienso que se trata aquí de uno de esos caracteres específicos del lenguaje filosófico y religioso de todos los tiempos, tal vez con una diferencia de intensidad, de acento, pero no creo que esto sea una novedad absoluta.

Ahora bien, si yo tengo una reacción un poco viva con respecto a L. Goldmann, es porque se da en su manera de hablar hoy —y esto está relacionado con lo que decía E. Levinas— una especie de aire de intimidación.

L. Goldmann dice: «Es absolutamente evidente» con un tono tal que nadie se atrevería a pensar lo contrario. Ahora bien, es precisamente la máquina triunfante la que marcha en el sentido de la historia. Yo voy delante, dice, esto es absolutamente evidente; por tanto, aquéllos que están contra mí andan retrasados, y esto es también absolutamente evidente. Este es el pensamiento triunfante. En cambio, Kierkegaard es exactamente lo contrario, como acaba de decir E. Levinas.

Pero lo que me ha asombrado en las intervenciones del Rvdo. Rahula y de G. Widmer es que ellos, que no tienen la intención de hablar en el sentido de la historia triunfante, me han parecido adoptar, en su modo de hablar, ciertos elementos de esa orientación. G. Widmer ha preguntado a G. Marcel, si no he entendido mal: ¿Es que el combate de Kierkegaard es posible aún en nuestra generación? ¿Qué quiere decir usted con esta posibilidad? ¿Quiere decir que ese combate puede tener éxito? Pero Kierkegaard no tuvo éxito nunca, no está hecho para triunfar, y por ello la cuestión de esa posibilidad es muy ambigua. Kierkegaard no se preguntó si podía sostener ese combate, sino que lo sostuvo; y yo no entiendo bien el sentido de la pregunta por la posibilidad. O, de lo contrario, usted se coloca en la óptica del éxito, de la verdad triunfante, que no es la óptica de Kierkegaard. En consecuencia, hay algo contradictorio en preguntar si el combate de Kierkegaard puede ser llevado adelante con posibilidades de éxito, si es que es ese el sentido de la pregunta de usted.

Y ahora, la pregunta del Reverendo Rahula: es aproximadamente del mismo orden. El Reverendo Rahula ha planteado la siguiente alternativa: ¿consiste la filosofía en palabras y en frases, o nos aporta soluciones? Como si no hubiera más que, o palabras, o soluciones. Ahora bien, en filosofía no existe ese *tertium non datur,* pues

ninguna filosofía aporta, propiamente hablando, soluciones. Usted ha dicho que la filosofía ha tendido hacia la paz y la tranquilidad, y ha añadido: se puede tomar cualquier palabra, incluso Dios. Yo creo, sin embargo, que surge una diferencia según cuál sea la palabra que se tome, aunque no se las pueda definir, como tampoco pueda hacerse con los grupos sociales. La paz, la tranquilidad filosófica me parece que es algo muy distinto de esa paz que se alcanza a través de una solución. Creo que era el P. Colette el que decía ayer que en Kierkegaard se veía crecer la serenidad personal a medida que su combate exterior se tornaba más violento; la paz no es aquí, en absoluto, lo mismo que llegar a una solución. Yo no pretendo afirmar, en modo alguno, que la filosofía esté separada de la vida práctica; al contrario, está absolutamente ligada a ella, pero no en cuanto búsqueda de soluciones que proporcionen una paz determinada.

L. GOLDMANN: Un estudiante me dijo un día: «Hay algo que no comprendo; asisto a las clases de usted desde hace siete meses; usted formula una hipótesis, y dos semanas más tarde llega usted y dice: Aquello era falso. Siempre que usted pregunta a los estudiantes qué es lo que piensan, usted examina todas las hipótesis y está siempre dispuesto a dudar de lo que se ha dicho.» Yo le contesté: «Eso es lo esencial del dogmatismo.»

J. HERSH: Eso es muy hermoso, pero no es lo que usted dijo antes.

L. GOLDMANN: Exacto. Yo no estaba aquí en plena búsqueda. He citado a Marx, que dijo que es preciso dudar siempre de todo. Opino que es necesario buscar la verdad y que, no olvidando que nos encontramos siempre en lo provisional, lo que se necesita es, no afirmar que permanecemos incomunicados y que la verdad es lo que no puede ser dicho, sino, por el contrario, plantear el problema: ¿cómo puede ser, un día, encontrada y dicha la verdad, sabiendo siempre que los problemas se plantean

y que hay sociedades en que corre el peligro de no ser ya dicha? El marxismo, y yo diría toda la filosofía clásica que el marxismo continúa, intenta encontrar soluciones, sabiendo siempre que es justo apartarse de una actitud obtusa, limitada, estrecha y que deja de investigar. Hay una posición muy crítica, en búsqueda permanente, pero esa posición no quiere ser vencida de antemano, quiere tener una actitud, y no decir: la verdad no puede triunfar en este mundo, sino que quiere, por el contrario, intentar contribuir a la marcha hacia adelante.

Ahora yo quisiera referirme al problema esencial que han planteado el Reverendo Rahula y G. Marcel. En dos puntos yo estaría de acuerdo con G. Marcel. El gran peligro se llama hoy la tecnocracia; ella es la forma actual de la burguesía, y usted tiene razón al decir que las totalidades que están a punto de nacer en la sociedad occidental están todas muy lejos de ser las que preconizó el marxismo. Sabemos que las condiciones han cambiado; yo diría incluso que no ha habido un proletariado revolucionario. Precisamente en los países industriales esa sociedad socialista no se ha realizado, y se plantea el problema de resolver hoy los problemas. Volvamos a lo que Kierkegaard quiso decir. A la señorita Hersch yo le diría que, aunque Kierkegaard fuera lo que ella y también E. Levinas nos han dicho, hubo una época en que el mensaje de Kierkegaard fue una cosa distinta. Fue un mensaje que influyó en la sociedad, que creó una corriente ideológica en la cual el existencialismo se encontró encarnado, corriente predominante en la vida intelectual hasta un cierto punto. Llegó a ser un mensaje actual en toda una serie de capas sociales, y tal vez a esto se deba el que nosotros hablemos de él y el que hoy haya una conmemoración suya. Jaspers ha dicho que aquí hay una contradicción. Esto tal vez sea discutible, pero es un hecho. Y la pregunta de G. Widmer, la cual no afecta sólo a Kierkegaard, es la de saber si este mensaje de la inquietud, de la necesidad de poner en cuestión nuestra sociedad, es todavía, en ese modo, actual o no.

Yo respondería: creo que no. Yo no estoy en modo

alguno de acuerdo con Lukács en la manera como él ha enjuiciado todo este período, incluido Kafka, el surrealismo, Kierkegaard. Lukács hablaba en la perspectiva del hombre de ochenta años que abrigaba todavía las grandes esperanzas clásicas del triunfo de los valores humanistas. No ha visto, en una situación muy peligrosa, el papel de puesta en cuestión que podía tener el mensaje o el pensamiento existencialista, incluidos el de Kierkegaard, el de Kafka, el de los surrealistas. Yo temo que esta problemática haya acabado hoy. Hubo ese gran período de inquietud, la época de lo que los marxistas llamamos la crisis del capitalismo, que se sitúa entre 1912 y aproximadamente el final de la segunda guerra mundial; en ella, debido precisamente al estado de una sociedad amenazada y a la ausencia de las fuerzas de reestructuración, la filosofía existencialista se convirtió en una especie de expresión para una inmensa capa de intelectuales, de pensadores. Si G. Marcel quiere decirnos que, en una sociedad tecnocrática, siempre será útil tener mensajes de este tipo, estoy de acuerdo. Pero yo le respondería —y esta es la cuestión que planteo al pastor Widmer y a G. Marcel—: ocurre que esta sociedad elimina desde dentro la eficacia de esa llamada, roba los oyentes a este mensaje.

Actualmente está naciendo una filosofía nueva, que se llama el estructuralismo. Algún día Lévi-Strauss será más importante que Kierkegaard, no en sí, sino porque la inquietud y la angustia desaparecen, y porque se forma la sociedad del consumidor. Y aquí yo hago una pregunta a la señorita Hersch, que nos ha dicho: Lo esencial es el instante. Yo respondo: no. Pienso, en efecto, que ningún problema se plantea sólo en el instante. El instante es algo muy importante, pero es necesario saber que, después de él, hay otros instantes, y que esto repercute, y que nosotros no podemos limitarnos al instante. Existe hoy en una sociedad el peligro de la tecnocracia, el cual se expresa, entre otros hechos, por el de que, en la «nueva novela», nosotros tenemos las novelas de Kafka menos la angustia, por el contrario, con su aceptación. La

cuestión que se plantea es la de saber cómo podemos actuar nosotros en medio de esa sociedad, qué filosofía, qué fuerzas pueden oponerse a esa tecnocracia que nace. Y yo contesto que si bien el mensaje de Kierkegaard y el existencialismo han tenido su auditorio, y han desempeñado un papel en la sociedad europea occidental, esta sociedad ha pasado su gran período de crisis. Hoy esta sociedad se organiza; la sociedad tecnocrática nace, elimina la angustia, pero amenaza igualmente la realidad humana, y acaso la gran cuestión consista en saber qué fuerzas colectivas —no las de un solo pensador o escritor— podrían oponerse a ello. Sin esto, después del gran período en el que Kierkegaard ha sido el pensador dominante, se llegará de nuevo a lo que fue acaso su genuino mensaje, como usted dice: a una palabra que se dice, pero que no resuena.

J. WAHL: Yo diría algo a propósito de esta cuestión de saber si Kierkegaard es útil e importante. Kierkegaard es precisamente la negación de la utilidad y de la importancia, tal como usted las concibe. ¡Qué importa la sociedad! La sociedad era capitalista en tiempo de Kierkegaard, y lo es todavía hoy en gran parte. Kierkegaard tiene menos lectores ahora que hace diez o quince años. ¡Qué importa! Kierkegaard pensó que su voz debía ser escuchada; el resto tenemos que acabarlo nosotros, el individuo, el único. Y aunque la sociedad haga lo que quiera, el título del pensamiento de Kierkegaard es «el único», el título de su diario es «el instante». Entre usted y Kierkegaard es muy difícil el entendimiento.

L. GOLDMANN: Eso es lo que acabo de decir. He afirmado que, en la perspectiva de E. Levinas y de J. Hersch, la problemática se plantea como usted dice. Pero el pastor Widmer y G. Marcel la han planteado en otro plano. G. Marcel ha sido el que ha hablado de la importancia y de la utilidad que puede tener...

J. WAHL: Pero las palabras importancia y utilidad no tienen ningún valor.

G. MARCEL: Yo estaría completamente de acuerdo con lo que acaba de decir J. Wahl; la palabra «utilidad» nos sitúa fuera de la perspectiva kierkegaardiana. En lo que se refiere a la palabra «importancia», que es mucho más vaga, se podría llegar, en rigor, a un acuerdo. El problema que usted acaba de plantear, a propósito de las sociedades de consumo, es, en efecto, muy grave. Es curioso, y lo señalo a todos los que están aquí: ese problema está planteado de una manera ingenua, pero impresionante, en una pequeña obra teatral sin pretensiones, que se llama *Los juguetes* y que merece ser vista en este aspecto. El problema aquí está planteado íntegramente y se plantea en todas partes. ¿La salvación? Claro, usted me dirá: Es preciso que haya una especie de movimiento de fuerza colectiva, pero ¿qué quiere decir esto?

L. GOLDMANN: Ahora que usted ha planteado la cuestión, mi respuesta es muy precisa. Existe en la sociedad de hoy una tentativa destacada, a la cual yo concedo una importancia capital de modelo para nuestro mundo y para el mundo socialista: me refiero a la autogestión yugoslava. La única posibilidad de éxito que existe es la de un movimiento sindical, de una lucha sindical. Hablo, en este momento, de ideal; esto se realiza difícilmente, pero el hecho de que un orden social está naciendo en algún sitio y de que pueda servir de modelo es la única posibilidad de hacer del hombre un productor y no un simple consumidor.

G. MARCEL: Lo que usted dice presupone un tipo de insatisfacción que probablemente no existe. Hay, tal vez, una diferencia en los países nuevos, pero en países viejos es seguro que la gente pide, cada vez más, que se la deje tranquila. Esta es la reivindicación. Yo no sé hasta qué punto es ésta compatible con esa especie de impulso hacia la autogestión de que usted habla. ¿Pero usted cree verdaderamente que eso es una respuesta a la inquietud, a la llamada de un hombre como Kierkegaard?

L. GOLDMANN: Yo respondería a G. Marcel que pienso, en efecto, que un hombre que debe tomar constantemente responsabilidades relativas a todas las cosas que ocurren en su lugar de trabajo y que sabe que debe decidir también en función del país entero, es un hombre que estará abierto a la cultura de un modo distinto, un hombre que no podrá ser reducido al consumo, y que ese hombre podrá leer a Kierkegaard, mientras que la otra evolución, que elimina las responsabilidades, crea gentes que no se interesan ya por nada.

Y ahora, permítanme que les cuente una anécdota o más bien un hecho real. Hemos tenido aquí en París la compañía del teatro yugoslavo. En ella, como en todos los demás sitios, la ley ordena que la gestión la realice todo el personal. El director estuvo en mi casa de visita y me habló un poco de sus problemas. Estoy convencido de que el desarrollo de la toma de conciencia —puesto que se trata de problemas que surgen en los lugares de trabajo, de problemas cotidianos— es la única condición, la única perspectiva, en el mundo de alta industria que nace, de asegurar la lectura de Kierkegaard, de Marx, de Goethe y de Hegel. De estos hombres el uno aceptaría a Kierkegaard, el otro a Hegel, pero esto es un problema distinto; mas lo que es grave es estar en camino de que la gente quede completamente vacía por dentro.

G. MARCEL: Su ejemplo es muy interesante. Resulta mucho más concebible en un teatro que en otras empresas, aunque sea interesante ensayarlo en el mayor número posible de ellas.

J. HAVET: Tenemos en Francia un periódico de provincia cuyos redactores se han declarado en huelga porque es una empresa cooperativa y los obreros están en mayoría. Es el caso típico de un organismo cooperativo que está en huelga a causa de un conflicto entre diferentes categorías de participantes que son trabajadores.

Parece que Kierkegaard desempeña esencialmente un papel de purificación. No se puede decir de él que sea un teólogo completo. Ayer se aludió a su papel de correctivo,

y creo que en este sentido es como más útil resulta a la teología, dado que tanto ésta como la Iglesia están siempre amenazadas por una esclerosis. Y esto representa, según pienso, un problema permanente. Ahora bien, Kierkegaard interviene en esta teología para desempeñar precisamente ese papel de radical puesta en cuestión, de referencia a lo absoluto, y yo pienso que este es su papel esencial.

Aquí quisiera referirme a alguien que no ha querido estar presente; voy a hablar de Karl Barth. Es muy sintomático que éste se haya referido de modo explícito a Kierkegaard, y haya dicho que él no ha querido hacer nada más que justamente aquello que Kierkegaard había hecho, es decir, ser ese correctivo, y que su teología era esencialmente esa nota marginal que recordaba un cierto número de cosas fundamentales. Es curioso que, contrariamente a lo que me parece ser el pensamiento de Kierkegaard, en Barth se haya desarrollado una teología sistemática lo más completa y lo más vasta posible. Yo no creo que en esto haya contradicción; simplemente, Barth no se ha quedado en ese correctivo; o digamos que el correctivo, porque era esencialmente cristocéntrico, ha sido llevado a incorporarse a toda una tradición cristiana. Lo que me parece muy sintomático es que, a lo largo de toda su evolución, Barth ha conservado constantemente ese correctivo a su flanco, como un aguijón que le hace retornar siempre al aspecto fundamental del acontecimiento y a la primacía del acontecimiento sobre la institución. Pienso que esta palabra «aguijón» es la más fundamental para la teología, y que es por ello un elemento permanente de la misma. Yo no veo por qué habría que buscar si existe un punto de inserción particularmente favorable, en un cierto momento dado del tiempo, del pensamiento de Kierkegaard; es ese pensamiento el que, en cada instante, sin tener un papel plenario, posee ese papel de correctivo.

RVDO. P. COLETTE: Me parece que el debate de hoy ha abordado, con demasiada frecuencia, ciertos problemas

de filosofía como si se los pudiera tratar en términos militares de derrota o de victoria, o en términos económicos de préstamo o de herencia. Yo creo que, como todo genio, Kierkegaard no es de nadie y es de todos. Porque es un correctivo, y siempre se tiene necesidad de un correctivo.

Dicho esto, quisiera hacer dos observaciones. Desde el punto de vista teológico —E. Levinas ha aludido a ello, y también el reverendo Rahula— nosotros no buscamos soluciones teóricas, y la revelación no es un complemento del saber; no es una verdad total, ofrecida a la posesión del hombre, pero no es tampoco el incógnito absoluto, pues, como dice Kierkegaard en una nota de su *Diario,* si Dios hubiera permanecido completamente incógnito, habría sido el máximo ironista. Ahora bien, esta posibilidad ha desaparecido, puesto que surge la posibilidad del escándalo. Hay, por tanto, un signo; existen, por tanto, signos que hay que descifrar, y tales signos son ambiguos; basta con indicar lo que Kierkegaard dice del milagro en *Ejercitación del cristianismo,* de 1850.

Me parece que hay tres cosas de las que se ha hablado demasiado poco durante estos días, y que son realidades existenciales: la primera es el sufrimiento; la segunda es la palabra de Dios; y la tercera es el humor. Estas son tres categorías clave en Kierkegaard. Pase lo que pase, desde el punto de vista de la evolución del colectivismo, yo creo que el sufrimiento seguirá siendo un hecho irreductible. Pase lo que pase, desde el punto de vista de la socialización, deseable en gran parte, yo pienso que la palabra de Dios seguirá siendo una palabra que acompaña a todo hombre en su destino, pues tiene algo que decir a todo hombre, y esa palabra tiene necesidad de ser interpretada, pues es recibida ante todo en la fe; y pienso —de ello se ha hablado demasiado poco; el pastor N. Thulstrup podría hablar de ello con mucha más autoridad que yo— que, en fin, existe el humor, el humor y la ironía, y sin duda alguna estas dos cosas han faltado un poco en el coloquio.

Desde el punto de vista teológico yo respondería al señor Levinas que las revelaciones no son algo que viene

como una persecución de la verdad; pero hay, en el *Post-scriptum,* una serie de prescripciones que voy a enunciar rápidamente. La verdadera religiosidad se reconoce en la interioridad secreta; la omnipresencia de Dios se reconoce en la invisibilidad; la revelación se reconoce en el secreto; el paradigma religioso se reconoce en la irregularidad. La revelación se reconoce en el secreto porque se da existencialmente; la seriedad más alta de la vida religiosa se reconoce en la humorada. Podríamos pensar que hay aquí una serie de astucias, pero que éstas no han podido proceder más que de un hombre que tenía claramente conciencia de ser un existente, y no una inteligencia pura a la búsqueda de una revelación de orden teórico. Kierkegaard sabía que si él, existencialmente, debía ser el correctivo, como Sócrates fue el tábano, el torpedo para los atenienses, él era ese correctivo porque había escuchado una palabra que le hostigaba y de la que no podía librarse. Y me parece que hoy, seamos creyentes o seamos incrédulos, existe esta palabra que todos nosotros hemos sentido resonar en nuestros oídos y de la que no podemos librarnos. Este es el hecho, este es el acontecimiento; ante él, todos nosotros estamos reducidos a la interioridad, ocurra lo que ocurra, y yo no creo que pueda aparecer nunca una filosofía de tipo estructuralista capaz de neutralizar esa necesidad y esa capacidad que el hombre tiene de entrar en sí mismo para oír una palabra que le afecta.

Quisiera añadir algo desde el punto de vista de la historia de la filosofía. Kierkegaard, decía, no es de nadie porque el cristianismo no es el único que le ha formado. Se ha dicho que su gran educador fue el sufrimiento, y se comprende, por tanto, que hombres como Sartre, como Jaspers, hayan podido establecer contacto con él a partir de una experiencia análoga, cual es la de la negatividad. En el fondo Sartre nos ofreció anteayer una meditación sobre la muerte, retomando las antiguas cuestiones del *Fedón* como hombre del siglo XX. Jaspers nos exhortó al valor lúcido de la sinceridad, reanudando así las grandes vías de la ética, la de Aristóteles en su *Política* y la de

Kant. Me parece que el parentesco de Jaspers con lo que de específico hay en Kierkegaard, es decir, como diría sin duda Heidegger, con lo que de posthegeliano hay en él, se me presentó menos claramente ayer que el parentesco de Sartre con Kierkegaard; pues a Sartre le oímos hablar del singular, de la angustia frente a la historia. En cambio, Jaspers, al menos en el texto de ayer, no ha escuchado a Kierkegaard como una voz cristiana históricamente situada; parece haberle reducido a una encarnación de la llamada a la buena voluntad, a la sinceridad.

Ayer tarde, al terminar, J. Wahl dejó entender, demasiado brevemente, es cierto, que, cuando Heidegger habla de un más allá de la verdad en cuanto adecuación, e incluso de una superación de esta síntesis de lo ontológico y de lo trascendental que es lo existencial, está, tal vez, muy cerca de Kierkegaard. Esa superación puede ser la fe cristiana; o puede conducirnos a los parajes de Hölderlin; o a la lectura de las cifras; o pueda llevar a Merleau-Ponty a entrever un cierto desprendimiento de la fenomenología de la percepción, que es, sin embargo, la base de toda experiencia; o puede conducir al hombre a reflexionar sobre las huellas posibles que él deja cuando deserta del mundo e ingresa en la nada, como cree Sartre: todas estas superaciones son posibles. Parece que Kierkegaard ha desempeñado un papel importante en la orientación de los ensayos característicos hoy de los pensadores que evitan las vías fáciles del positivismo lógico o del materialismo dialéctico. Yo añadiría simplemente que sería injuriar a Kierkegaard fingir ignorar la altura concreta e histórica de su empresa, para reducirle a un momento del devenir histórico-mundial. *A fortiori,* no se podrá borrar del mapa de la filosofía occidental el fermento cristiano, que ha desempeñado un papel no accidental en el advenimiento del final de una cierta filosofía. Pero una vez terminado ese episodio, se impone una recuperación, y yo apoyaría lo que decía F. Brunner: el *intellectus* va siempre unido a la voluntad, al deseo, al *streben,* al *eros;* y tal vez hoy, como en la época en que el cristianismo irrumpió por vez primera en el mundo,

podría imponerse un retorno al pensamiento griego, que unos llamarán preplatónico, y otros neo-platónico.

F. T. BILLESKOV-JANSEN: En nombre mío y en el de mi compatriota N. Thulstrup, yo diría simplemente que hemos escuchado con mucho interés todas estas comunicaciones y hemos percibido que los problemas de Kierkegaard están muy vivos. Pero creo que es bueno decir que no se puede profundizar en él sin realizar un trabajo asiduo y continuado. Hay problemas de texto que se plantean, por ejemplo, para las traducciones.

Hace un poco recordaba J. Wahl las traducciones de Tisseau. Para mí estas traducciones son muy bellas, muy exactas y fieles, y sentiré mucha alegría el día en que puedan ser reunidas en Francia. A ambas partes, señores, a protestantes y católicos, yo os invito a reuniros para realizar esa obra. Si Dinamarca puede contribuir en alguna medida, estaremos dispuestos a ello.

Otra cosa también: el pastor Thulstrup me ha regalado dos ediciones suyas de las *Migajas* y del *Post-scriptum* que están llenas de comentarios, de un comentario que se nutre de los textos mismos de la época de Kierkegaard. Muchos de ustedes leen el danés, otros leen el inglés, y la edición de las *Migajas* existe ya en inglés; en cambio, el *Post-scriptum* sólo existe en danés. Si nosotros podemos contribuir a una mejor comprensión de Kierkegaard, será a través de estos comentarios.

Y con ello vuelvo a mi primer propósito de ayer; es, sin duda, la época contemporánea la que da frecuentemente la explicación de tal reacción, de tal opinión. Existe la comprensión histórica y existe la interpretación actual; pero si una utilización actual, para ser legítima, debe fundarse constantemente en una sana interpretación del texto, es cierto que, para el lector medio, es muy fácil ir de la explicación a la aplicación, como me decía hace poco N. Thulstrup. Si nosotros tenemos un pequeño deber en este gran trabajo, en esta misión de hacer conocer bien y hacer actuar bien el pensamiento de Kierkegaard, es haciendo intervenir ciertos datos que proceden

de Dinamarca y de la época. Y termino dando las gracias y recordando que nos gustaría enviar al Sr. Tisseau un mensaje suscrito por todos nosotros.

J. WAHL a la Sra. THULSTRUP: ¿No podríamos pedir a la Unesco que el comentario del pastor Thulstrup a las *Migajas* y al *Post-scriptum* fuese traducido al francés? [1] Sería una especie de consecuencia, de conclusión que sacaríamos de este coloquio. Creo que lo que ha dicho el señor Billeskov-Jansen era capital, es decir, que no se puede prescindir del contexto. Hay que desear, pues, que ese comentario se traduzca. No veo por qué no podríamos apoyarnos en la Unesco. Bajo sus auspicios se lo pediríamos, por ejemplo, a Brice Parain, que puede ser aquí el intérprete más útil ante Gallimard.

J. HAVET: Quisiera referirme a un momento anterior de la discusión, en el que E. Levinas respondió, con tanta profundidad, al Reverendo Rahula. Se trata de las relaciones entre la filosofía y la actitud espiritual de Kierkegaard, de un lado, y el cristianismo en cuanto religión particular, de otro.

El Reverendo Rahula, intérprete autorizado del budismo, ha hablado en nombre de un universo de pensamiento y de una actitud fundamental que son, a mi parecer, radicalmente diferentes de las de Kierkegaard. Esto es una perogrullada. Yo creo que es preciso sacar de aquí ciertas consecuencias. El P. Colette acaba de decirnos que el gran educador de Kierkegaard fue el sufrimiento. El Reverendo Rahula podría decirnos: yo soy budista, mi gran educador fue el sufrimiento, como el gran educador de Gautama fue el sufrimiento. Sólo que este sufrimiento no tiene el mismo significado; además, en modo alguno es tratado de la misma manera. Y ello por razones muy simples.

Esto nos vuelve a llevar, por tanto, a dos cuestiones

[1] Un extracto de un ensayo de N. Thulstrup figura como apéndice de este libro.

planteadas antes. La primera es la cuestión del sentido de Kierkegaard para el que no tiene fe o para quien no tiene la fe de Kierkegaard; la segunda, la cuestión de la totalidad de los universos culturales o de la pseudototalidad de esos universos. Yo creo que Kierkegaard no es posible más que en una religión que admita la fe en un dios personal y trascendente y que tenga una concepción del hombre como algo único en relación directa con ese Dios, una relación que es, a la vez, un corte, y un misterio, y un drama. Hubo la institucionalización creciente de la religión en un determinado momento de la sociedad burguesa; y hubo, para Kierkegaard, el impacto del hegelianismo, que produjo en él esa recuperación del individuo en su naturaleza, del individuo que vive la vida cristiana. El cristianismo impuso a Kierkegaard este inmenso problema de la superación del individuo por una cierta universalidad, y por ello produjo esa reafirmación fundamental del individuo, no en su originalidad de hombre estético, sino en su vocación religiosa y su problema con Dios. Resulta imposible imaginar la actitud de Kierkegaard en una religión de salvación inmanente, como el budismo, tanto más cuanto que esta salvación adopta la forma de una anulación del sufrimiento —sufrimiento en sí mismo condicionado—, el cual se basa en una negación del individuo, del deseo, y, si entiendo bien, de la vida misma. Ahora bien, todos nosotros sabemos que Jesús no pide al individuo que se niegue a sí mismo, sino que le dice: yo soy el camino, yo soy la verdad y la vida.

RVDO. P. RAHULA: La verdad no está tan cerca de la vida.

J. HAVET: Pero la vida es individual en cuanto vida del individuo, del único. Para volver al cristianismo y a Kierkegaard, lo que me parece característico de éste es que lo que ustedes buscan y piden a la filosofía es que sea, simultáneamente, un ejercicio espiritual, una forma

de sabiduría integral de todo el ser, mientras que el mensaje de Kierkegaard consiste en decirnos que si se vive auténticamente una religión que admite la trascendencia de la persona divina, y que comporta esta relación singular de la criatura con Dios, la noción de sabiduría explota. Queda intrínsecamente superada, abolida, desde el momento en que usted ha accedido a una cierta forma de espiritualidad; y por ello usted no puede estar en el terreno de Kierkegaard, ya que él encuentra una imposibilidad que usted no puede encontrar en su universo cultural, en esa totalidad de que ha hablado L. Goldmann.

Yo creo que a partir de esta sabiduría —pues fue necesario que Kierkegaard pasase del estadio estético al estadio ético—, a partir de esta tentativa sincera y total de la sabiduría es como se produce el desgarramiento, el cual está más allá; por tanto, la sabiduría no es un remedio para un desgarramiento que hay en el ser; está superada por el desgarramiento, que es esencial.

Mi última palabra será para E. Levinas. El dice que la distancia que separa la época de Kierkegaard de lo que aportó la revelación es una distancia histórica, una distancia temporal en el sentido ordinario de la palabra; que la revelación se degrada en el curso de los siglos, y que hay una distancia que aumenta. Me parece que si se toma en serio la noción de revelación judeo-cristiana, y no sólo la cristiana, se ve que es a la vez una unión, un mensaje y un corte. Un corte, y de ahí la distancia, el misterio, el temor y el temblor de que habla Kierkegaard. Yo no creo que exista esa distancia histórica en el caso de Abrahán; yo no creo que se diese en el caso de Jacob; e incluso estando en la cruz, Jesús pregunta por qué su Padre le ha abandonado. Así es como me parece que en la naturaleza del cristianismo está inscrito el suscitar una teología y una mística negativas, tanto como una teología y una mística positivas, y que esto es de la misma naturaleza de aquello que permite y que hace necesarios el pensamiento y la actitud de Kierkegaard en el cristianismo.

RVDO. P. COLETTE: Quisiera precisar aquí que Jesucristo asume el sufrimiento como positividad lancinante, y no lo suprime. Esto es lo que hace que la historia continúe y que se pueda señalar que nosotros estamos mucho más próximos a la búsqueda de lo espiritual en el budismo, e incluso cuando hablamos de escatología, estamos mucho más próximos a él, que no en la gran anochecida marxista.

SEÑORA THULSTRUP: Yo creo, por el contrario, que el Reverendo Rahula se preguntaba algo muy justo cuando preguntaba si Kierkegaard da una respuesta a la cuestión del fin del sufrimiento. Tal pregunta no puede ser hecha, a mi parecer, a la filosofía, sino al cristianismo. Basta con abrir *Las obras del amor*. Kierkegaard habla de la paz, del abandono de sí. Aquí resulta útil ver cómo, si comparamos el sufrimiento de Kierkegaard con el sufrimiento desde el punto de vista de los místicos cristianos, Kierkegaard sólo se encuentra en los comienzos. Para aquéllos el sufrimiento es cuestión de los principiantes; después el sufrimiento se apacigua, mientras que en Kierkegaard no acaba jamás. Llegar a ser cristiano representa una vivisección, es sufrir constantemente. Hay pasajes en que Kierkegaard dice expresamente que el sufrir es un mal de verdadero cristiano.

J. WAHL: ¿No se podría afirmar que el sufrimiento no acaba jamás en esta tierra? Sin embargo, tenemos los versos que Kierkegaard hizo grabar en su tumba, los cuales muestran que él concebía una extinción.

SEÑORA THULSTRUP: Según Kierkegaard, el sufrimiento es un estado que dura hasta la muerte.

F. BRUNNER: Lo que yo quiero decir corresponde exactamente a lo que acabamos de oír. Me refiero también a lo que decía E. Levinas cuando destacaba la verdad perseguida, el incógnito. También el P. Colette ha hablado

de la invisibilidad, del incógnito. Me parecía que todos esos rasgos designan el hecho de que tenemos en Kierkegaard un místico que no llega al final. E. Levinas observaba que no se puede asumir ese incógnito, pues, de lo contrario, habría inmanencia; pero en la misma tradición cristiana hay otras subjetividades además de la subjetividad de la finitud existencial a la que nos reducimos de ordinario cuando pensamos en Kierkegaard. Por ejemplo, «lo más íntimo de nosotros mismos», de que habla San Agustín, la chispa del alma, de que habla San Jerónimo, el castillo fuerte, de que habla el Maestro Eckart. Y cuando esta subjetividad interviene, es posible la unión con Dios sin escándalo alguno.

El abismo existente entre el hombre y Dios, que Kierkegaard tanto acentúa, es preciso destacarlo, en efecto, en un tiempo de confusionismo y de facilidad, pero no debemos tampoco olvidar que hay en el hombre una subjetividad distinta de la subjetividad finita, por la cual y en la cual es posible la unión con Dios. Yo estoy sorprendido de esta ambivalencia de la fórmula kierkegaardiana: la razón se siente sobrepasada. En ese sentimiento que tiene de ser sobrepasada, ¿queda rota? ¿Queda vacía de sí misma, o, por el contrario, redoblada de sí misma? Mantener la tensión de la paradoja y del escándalo equivale a cortar el camino del conocimiento místico y también a mantener el sufrimiento y la presencia del mal. Cuando la razón está rota, ya no hay paradoja; podemos establecer aquí una comparación muy interesante entre la ignorancia de los Padres griegos, la nesciencia que es el vacío, el eclipse de la razón humana, y la paradoja, que es una dificultad, que es todavía la razón humana; y cuando la razón humana está presente, la razón divina no lo está. En el espíritu del Reverendo Rahula, yo creo que la tranquilidad no es una tranquilidad humana, sino que es una tranquilidad divina; él me permitirá tal vez emplear esta palabra, aunque en el budismo, por prudencia, no se hable de Dios. Pero de hecho de él es de quien se trata.

Encuentro también muy interesante y sintomática la primacía que Kierkegaard otorga al Cristo humillado frente al Cristo glorioso. ¿Por qué? Porque la humanidad de Dios debe producir escándalo, la humanidad de Dios es la no-verdad unida a la verdad. Entre los ortodoxos, el Cristo glorioso tiene la primacía, e incluso el Cristo en la cruz es representado como glorioso. ¿Es que los ortodoxos ceden a la facilidad, se instalan en una seguridad que degrada su cristianismo? Yo creo, por el contrario, que hay aquí un reconocimiento sin reservas de la divinidad de Cristo. Me parece que la actitud de Kierkegaard no es la única posible en el cristianismo y que él nos lleva hasta el umbral del mundo en que el cristianismo nos invita a entrar.

J. WAHL: Los místicos nunca son místicos en todos los momentos. Kierkegaard fue místico en ciertos momentos; tuvo el momento de la alegría inenarrable, por ejemplo. Me parece que Kierkegaard concibió algo más allá del sufrimiento; nos dice que el cristiano debe sufrir y permanecer en el sufrimiento, pero él mismo tuvo sus momentos de alegría. Se trataría de saber qué es el misticismo, lo cual es muy difícil, y yo no puedo hablar de ello. Pero me parece tan difícil refutar completamente a Kierkegaard como estar de acuerdo con él. Es el mismo problema que se plantearía con respecto a Pascal. Al igual que éste, tampoco Kierkegaard puede ser encerrado en una unidad absoluta. Existe el *Memorial,* existen los *Pensamientos.* ¿Qué hacer con Pascal? No se le puede encerrar en una unidad absoluta. ¿Quisiera decir algo el señor Beaufret?

J. BEAUFRET: Entre los oyentes de la sesión de anteayer algunos han podido extrañarse de que, dentro de un homenaje a Kierkegaard, Heidegger haya hablado, sin hablar de Kierkegaard, e incluso lo haya hecho por intermedio de un portavoz.

Quisiera hacer dos observaciones: la primera es que no soy yo, sino que es Heidegger el que es portavoz de sí

mismo, y que mi papel ha consistido solamente en ser traductor y lector. En segundo lugar, si en el texto que yo he traducido Heidegger no ha hablado de Kierkegaard, ha hecho esto de acuerdo con la Unesco, pues el señor Maheu había pensado que un texto de Heidegger sobre su propio pensamiento era el mejor homenaje que podía rendir a Kierkegaard. Me he creído un poco obligado a precisar este punto, que, según temo, había quedado un tanto vago.





Niels Thulstrup:
Sören Kierkegaard, historiador de la filosofía de Hegel

«... de modo consciente y expreso Kierkegaard ha eliminado de *El concepto de ironía*[1] estas importantes cuestiones. En este escrito que no era teológico, sino filosófico, Kierkegaard permanece en el interior de las fronteras que él mismo había trazado; en el interior de ellas le era posible, en un cierto número de puntos, estar de acuerdo con Hegel, adherirse a Hegel, declararse inspirado por él, desempeñar su papel de historiador hegeliano de la filosofía y, sin embargo, dejar presentir que su criterio de la ironía era distinto del de Hegel, y categóricamente diferente.

Esto se expresa con claridad en la tesis octava[2], en que dice: *Ironia, et infinitiva et absoluta negativitas, est levissima et maxime subjectivitatis significatio*, lo que implica, en verdad, que la subjetividad tiene posibilidades distintas y más altas que la posición irónica. Esto corresponde muy exactamente a la historia de los grados, tal

[1] *El concepto de ironía, referido constantemente a Sócrates*, tesis doctoral de Kierkegaard en filosofía, 1841.

[2] Niels Thulstrup se refiere a las tesis latinas que Kierkegaard puso al frente de su tesis doctoral.

como Kierkegaard la construyó completamente más tarde (sobre todo en el *Post-scriptum final no filosófico*). Según esta teoría, un individuo no es nunca sin más, e inmediatamente, aquello para lo cual ha sido creado y tiene disposiciones, sino que elige entre diversas posibilidades determinadas, y esta de ser ironista no es más que una entre otras muchas. Esta teoría, a la que no se hace más que aludir en *El concepto de ironía,* está también en desacuerdo completo con la filosofía de Hegel, para el cual la meta propuesta a la personalidad era el conocimiento especulativo, y no, como para Kierkegaard, una actitud moral con respecto a sí mismo y a la realidad dada del sujeto considerado como tarea.

Con tales puntos de vista, que en la obra aparecen solamente sugeridos, a causa de los límites estrechos y deseados de *El concepto de ironía* y de su función de tesis filosófica, Kierkegaard no era hegeliano; era, en realidad, un antihegeliano, que, a título de experiencia, elige el método indirecto, escoge desempeñar el papel de lobo disfrazado de cordero y de historiador hegeliano de la filosofía. Esto parecía cándido y anodino, y algunos, en el curso de los años, se han dejado engañar por el disfraz y han creído con toda seriedad de Kierkegaard, el maestro de la ironía, que su apariencia, es decir, esta disertación académica, *El concepto de ironía,* muy sabia y penetrante, era también lo que Kierkegaard llevaba en sí. Esto constituye un cómico desprecio respecto a un pensador que no era sólo capaz de escribir un libro sobre la ironía, sino que sabía también manejarla.

Es un desprecio cómico el creer que Kierkegaard era seriamente hegeliano cuando escribió *El concepto de ironía.* No lo era antes, ni llegó a serlo después. El desprecio es cómico, porque la primera tesis del libro dice con toda claridad que no lo era, y las últimas palabras lo dicen también con toda la nitidez deseable: «En la medida en que, por fin, podría plantearse la cuestión de la 'validez eterna' de la ironía, esta pregunta no puede encontrar su respuesta más que si nos introducimos en el terreno del humor. El humor implica un escepticismo mucho más

profundo que el de la ironía; pues de lo que aquí se trata no es de finitud, sino de culpabilidad; su escepticismo mantiene, con el escepticismo de la ironía, la misma relación que la ignorancia con el viejo principio: *credo quia absurdum.* Pero implica también una positividad mucho más profunda; pues no se mueve en el medio de determinaciones humanas, sino de determinaciones teantrópicas; no encuentra su reposo en humanizar al hombre, sino en hacerle Hombre-Dios. Pero todo esto se encuentra más allá de los límites de esta investigación; si alguien deseara materia de reflexión, yo le remitiría a la recensión de los *Nuevos poemas* de Heiberg, hecha por el profesor Martensen.»

Kierkegaard no dice que en la recensión de Martensen se pueda encontrar la solución, sino sólo materia de reflexión. Los *Nuevos poemas* de Heiberg, publicados en 1841, son, como se sabe, la profesión de fe filosófica, hecha en versos elegantes, del más importante hegeliano danés; y Martensen era el fiel acólito de Heiberg. Fue él el que, siendo profesor en la Universidad, recibió, para juzgarla, la tesis doctoral, todavía manuscrita, de Kierkegaard, y después un ejemplar de lujo de la obra impresa y publicada, con una bella dedicatoria, sin duda tan irónicamente bien intencionada como las últimas líneas del libro. Pero Martensen permaneció mudo...

Indice

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Una colección para todos, cuidada, económica y variada
Títulos publicados:

1 José Ortega y Gasset:
Unas lecciones de metafísica (2.ª ed.)

2 Fernando Vela:
Mozart

3 Raymond Aron:
Ensayo sobre las libertades (2.ª ed.)

4 Franz Kafka:
La metamorfosis (3.ª ed.)

5 François Guizot:
Historia de la civilización en Europa

6 Gregorio Corrochano:
Cuando suena el clarín

7 Pío Baroja:
Cuentos (2.ª ed.)

** 8 Leopoldo Alas, «Clarín»:
La Regenta (3.ª ed.)

9 Tor Andrae:
Mahoma

10 Natalia Ginzburg:
Las pequeñas virtudes

11 Hans Roger Madol:
Godoy

12 Julio Caro Baroja:
Las brujas y su mundo (2.ª ed.)

13 Richard Wilhelm:
Confucio

14 J.-L. L. Aranguren, Azorín, P. Laín, J. Marías, R. Menéndez Pidal:
Experiencia de la vida

15 Thomas Robert Malthus:
Primer ensayo sobre la población

16 Alexandre Koyré:
Introducción a la lectura de Platón

17 Stanislaw Wellisz:
La economía en el bloque soviético

18 General L. M. Chassin:
La conquista de China por Mao Tse-Tung (1945-1949)

19 Sigmund Freud:
Psicopatología de la vida cotidiana (2.ª ed.)

20 Josef y Karel Čapek:
R. U. R. y El juego de los insectos

21 Leopoldo Alas, «Clarín»:
Su único hijo

** 22 Marcel Proust:
En busca del tiempo perdido
1. Por el camino de Swann (2.ª ed.)

** Los dos asteriscos significan volumen doble

23 Martin Gardner:
Izquierda y derecha en el cosmos

24 S. A. Barnett y otros:
Un siglo después de Darwin
1. La evolución

25 S. A. Barnett y otros:
Un siglo después de Darwin
2. El origen del hombre

26 Lope de Vega:
El duque de Viseo

27 Miguel de Unamuno:
San Manuel Bueno, mártir
Cómo se hace una novela

28 Henri Focillon:
El año mil

29 José de Espronceda:
El diablo mundo. El estudiante de Salamanca. Poesía

30 Jean Rostand:
El hombre (2.ª ed.)

31 Julián Marías:
Meditaciones sobre la sociedad española (2.ª ed.)

32 Gaston Bachelard:
Psicoanálisis del fuego

33 Marcel Proust:
En busca del tiempo perdido
2. A la sombra de las muchachas en flor (2.ª ed.)

34, 35, 36 Sigmund Freud:
La interpretación de los sueños (2.ª ed.)

37 Eugen Fink:
La filosofía de Nietzsche

38 Luigi Pirandello:
El difunto Matías Pascal

39 Alain:
Sobre la felicidad

** **40** Marcel Proust:
En busca del tiempo perdido
3. El mundo de Guermantes

41 Sigmund Freud:
Tótem y tabú (2.ª ed.)

42 Emilia Pardo Bazán:
Los pazos de Ulloa

** **43** S. H. Hollingdale y G. C. Tootill:
Computadores electrónicos

44 Hermann Hesse:
El lobo estepario

45 Albert Ollivier:
La comuna

46 Miguel de Ferdinandy:
Historia de Hungría

47 Raymond Furon:
El agua en el mundo

48 Scientific American:
La ciudad

49 Antonio Peña y Goñi:
España, desde la ópera a la zarzuela

50 Pío Baroja:
El árbol de la ciencia
(2.ª ed.)

51 Joaquín Costa:
Oligarquía y caciquismo
Colectivismo agrario y otros escritos (Antología)

52 Isabel Colegate:
Estatuas en un jardín

53 Pedro Laín Entralgo:
Entre nosotros

54 M. Burnet:
Historia de las enfermedades infecciosas

55 Renate Mayntz:
Sociología de la organización

56 Jenofonte:
Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio

57 Mijaíl A. Bulgákov:
Novela teatral

58 Dimitri Chizhevski:
Historia del espíritu ruso
1. La Santa Rusia

59 Dimitri Chizhevski:
Historia del espíritu ruso
2. Rusia entre Oriente y Occidente

60 Miguel Delibes:
La partida

61 Ramón Pérez de Ayala:
Escritos políticos

62 Sigmund Freud:
Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis (2.ª ed.)

63 Mariano José de Larra:
En este país y otros artículos

** 64 Stendhal:
Lucien Leuwen

65 T. S. Eliot:
Criticar al crítico y otros escritos

** 66 Francisco Ruiz Ramón:
Historia del teatro español (desde sus orígenes hasta 1900)

67 André Gide:
Isabel

** 68 Juan Díaz del Moral:
Historia de las agitaciones campesinas andaluzas

69 Fereydoun Hoveyda:
Historia de la novela policiaca

70 Alfonso R. Castelao:
Cosas. Los dos de siempre

71 Max Weber:
El político y el científico

72 Eugen Böhler:
El futuro, problema del hombre moderno

73 José López Pinillos, «Parmeno»:
Las águilas
(De la vida del torero)

74 George Gaylord Simpson:
La vida en el pasado
(Una introducción a la paleontología)

75 Fred Hoyle:
El universo: galaxias, núcleos y quasars

76 Robert Donington:
Los instrumentos de música

77 Scientific American:
Física y química de la vida

** 78 Joseph A. Schumpeter:
Diez grandes economistas: de Marx a Keynes

79 Pedro Salinas:
El defensor

80 Antonio Banfi:
Vida de Galileo Galilei

81 José Ortega y Gasset:
La redención de las provincias

** 82 Sigmund Freud:
Introducción al psicoanálisis

83 Gaspar Melchor de Jovellanos:
Diarios

84 Georges Dubarbier:
La China del siglo xx
(Del Imperio Manchú a la Revolución Cultural)

** 85 Marcel Proust:
En busca del tiempo perdido
4. Sodoma y Gomorra

86 Paul Valéry:
El cementerio marino

87 Michelangelo Antonioni:
La noche. El eclipse. El desierto rojo

** 88 Benito Pérez Galdós:
Las novelas de Torquemada:
1. Torquemada en la hoguera
2. Torquemada en la Cruz
3. Torquemada en el Purgatorio
4. Torquemada y San Pedro

89 Alonso de Contreras:
Vida del capitán Alonso de Contreras

** 90 Ramón Tamames:
Introducción a la economía española (2.ª ed.)

91 Santa Teresa de Jesús:
Libro de las fundaciones

92 Dashiell Hammett:
Cosecha roja

** 93 Pedro Calderón de la Barca:
Tragedias (1):
La vida es sueño
La hija del aire
El mayor monstruo del mundo

94 John Wain:
El mundo vivo de Shakespeare

95 Hermann Hesse:
Bajo las ruedas

96 Sigmund Freud:
La histeria

** 97 Hans Kellerer:
La estadística en la vida económica y social

** 98 Benito Pérez Galdós:
La desheredada

99 Enrique Ruiz García:
El tercer mundo

** 100 Pío Baroja:
Las ciudades
1. César o nada
2. El mundo es ansí
3. La sensualidad pervertida

101 José Luis L. Aranguren:
El marxismo como moral (2.ª ed.)

102 Tennessee Williams:
Piezas cortas

103 Bertolt Brecht:
Poemas y canciones

104 José Martí:
En los Estados Unidos

** 105 Marcel Proust:
En busca del tiempo perdido
5. La prisionera

106 Evgueni Evtuchenko:
Entre la ciudad sí y la ciudad no

** 107 Melchor Fernández-Almagro:
Historia política de la España contemporánea
1. 1868-1885

108 Dashiell Hammett:
La llave de cristal

109 María de Zayas y Sotomayor:
Novelas ejemplares y amorosas o Decamerón español

110 F. Scott Fitzgerald:
A este lado del paraíso

** 111 Walter Kaufmann:
Hegel

** 112 Lionel Kochan:
Rusia en revolución (1890-1918)

113 Benito Pérez Galdós:
Tormento

114 Julio Caro Baroja:
El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio

** 115 Michelangelo Antonioni:
Blow-up. Las amigas. El grito. La aventura

116 Bertrand Russell:
Ensayos filosóficos

** 117 Melchor Fernández-Almagro:
Historia política de la España contemporánea
2. 1885-1897

118 Sherwood Anderson:
Winesburg, Ohio

119 Karl Marx:
Manuscritos: economía y filosofía

** 120 Melchor Fernández-Almagro:
Historia política de la España contemporánea
3. 1897-1902

121 Daniel Mannix y Malcolm Cowley:
Historia de la trata de negros (1518-1865)

122 Fernán Caballero:
Elia

123 Hans Egon Holthusen:
Rainer Maria Rilke

** 124 Mijaíl A. Bulgákov:
El maestro y Margarita

125 Jean Lacouture:
Ho Chi Minh

126 Erskine Caldwell:
A la sombra del campanario

127 Ignacio Aldecoa:
Santa Olaja de acero
y otras historias

128 Antonio Flores:
La sociedad de 1850

129 Stendhal:
Lamiel

** 130 George Miller:
Introducción a la psicología

131 Sartre, Heidegger, Jaspers y otros:
Kierkegaard vivo

Este libro es fruto de un coloquio internacional organizado dentro del marco de la U.N.E.S.C.O. con ocasión del 150 aniversario del nacimiento de KIERKEGAARD y con el propósito de hacer un balance de la influencia ejercida por el gran pensador danés sobre la filosofía contemporánea. Para este cometido fueron convocados los principales representantes de las diversas corrientes y tendencias de la filosofía de la existencia: JEAN-PAUL SARTRE, MARTIN HEIDEGGER, KARL JASPERS, junto con GABRIEL MARCEL, ENZO PACI, JEAN WAHL y otros. Se pidió a cada uno de ellos no tanto un estudio profesoral sobre Kierkegaard como un testimonio personal, centrado en torno a un tema de su propia elección; se pensó que el conjunto de esas intervenciones sería un homenaje más digno del filósofo danés que una exégesis detallada y académica de su obra. Las intervenciones fueron seguidas de una mesa redonda en la que algunos de los ponentes y otros invitados (entre ellos JEAN HYPPOLITE) confrontaron libre y vivamente sus distintas —y muchas veces contrapuestas— interpretaciones del gran pensador existencialista. Esta edición reproduce, por último, textos hasta ahora prácticamente inéditos de LUKACS sobre Kierkegaard, que fueron facilitados por LUCIEN GOLDMANN en su brillante intervención.

Traducción de Andrés-Pedro Sánchez Pascual



El libro de bolsillo
Alianza Editorial
Madrid